



## 저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

종교학박사 학위논문

# 신라 관음신앙 연구

- 관음성현의 구조와 기능을 중심으로 -

2020년 2월

서울대학교 대학원

종 교 학 과

배 금 란

# 신라 관음신앙 연구

- 관음성현의 구조와 기능을 중심으로 -

지도교수 윤 원 철

이 논문을 종교학박사 학위논문으로 제출함

2019년 12월

서울대학교 대학원

종 교 학 과


배 금 란

배금란의 박사 학위논문을 인준함

2020년 1월

위 원 장 최 종 섭 (인) 

부 위 원 장 Vermeersch Sen (인) 

위 원 남 등 신 (인) 

위 원 고 영 섭 (인) 

위 원 유 원 철 (인) 

## 국문초록

관음보살은 하화중생의 실질적인 구현자로서, 대승불교권에서 가장 대중적인 귀의와 지지를 받아온 신성(神聖)이다. 불과위(佛果位)에 버금가는 지상(地上)의 대보살로, 속세(宿世)에 이미 성불한 정법명여래로, 무엇보다 삼신(三身)을 구축하여 중생의 근기와 원망에 따라 무수한 응화신을 나투어 제도 교화하는 구제자로 상정되어왔다. 본 연구는 이처럼 신변(身變)의 관념을 토대로 확인되는 관음보살 제도방편의 특징을 ‘관음성현(觀音聖顯)’으로 정의하고, 그것이 ‘신라’라고 하는 시대와 문화를 관통하여 역사적, 사회문화적 실재로 작동해온 과정을 추적하고 신앙의 성격과 신행의 특징을 논구했다.

신라 사회에서 관음신앙은 특유의 현실 이익적 성격으로 가장 대중적인 지지를 받으며 불교 신행의 토착화를 주도하였다. 관음보살은 화엄사상과 『법화경』 「보문품」을 토대로 현세 및 차방주재(此方主宰)의 타력 신성으로, 또 밀교의 영향 안에서 법신 비로자나불과 불이(不二)의 권화로서 붓다에 버금가는 독립적인 존격으로 자리매김했다. 『삼국유사』는 신라인들에게 감득된 관음성현의 양태가 크게 진신(眞身)과 화신(化身)으로 범주화되고 있으며, 각각의 층위에서 특수한 신행 문화가 창출되었음을 보여주고 있다.

진신성현 신앙은 의상, 범일, 보천 등 엘리트 수행자의 자내증(自內證)을 기반으로 전개되고 있는데, 대표적으로 낙산 신앙은 관음보살의 외래성(外來性)을 소거시키고 본래 이 땅에 상주하는 본연 보살의 관념을 부각하고 있다. 또 화엄법계관을 토대로 왕경 중심의 불국토관을 극복하고 이후 곳곳에 건립되는 불보살 영장(靈場)의 원형으로서의 상징성을 담지하고 있다. 오대산 신앙 역시 각 대에 성현한 불보살 진신의 만다라적 총화를 보여준다. 여기서 관음보살 주처인 동대는 별도의 상수(上首)를 두지 않는, 비로자나불과 불이(不二)의 존격으로서 신라 사회에서 관음보살의 독립적 위상을 확인시켜 준다.

화신성현 신앙은 이 땅 민중의 삶 속에 화광동진하는 관음보살 구제 활동의 역동성을 보여준다. 체용 구조로 확인되는 성현의 메커니즘에서 화신은 특정 주처의 진신이나 존상의 위신력을 증험하는 기제로 작동하고 있다. 무엇보다 성현의 양태가 범속한 신라 기층민의 모습으로 나타나고 있다는 점이 신라 관음신앙의 중요한 특징이라고 할 것이다. 이를 통해 곁을 살아가는 가족, 선우, 지인이 곧 관음보살의 현신일 수 있다는 믿음을 정초하였다.

신라인들에게 관음신앙은 현기현응의 구원재로 수용되었으며, 공능을 촉발하는 행법으로 칭명은 물론 진언 지송, 향화, 독경, 예참, 조상 등 오늘날 불교 신앙에서 확인되는 신행과 의례의 전반적인 형식이 신라 불교 안에서 구축되었다. 관음보살의 존격과 행법의 측면에서 밀교의 영향이 나타나지만, 신라 불교의 헤게모니를 주도했던 화엄 사상을 바탕으로 현교의 범주를 크게 벗어나지 않았음을 볼 수 있다.

기능의 측면에서 관음신앙은 왕실 수호 및 호국의 기제로 그 성격이 점차 강화되었음을 볼 수 있다. 이와 함께 득자(得子), 치병(治病), 재난 구호 등과 같은 현실적 문제는 물론, 생천이나 왕생의 조인(助因)으로서 죽음의 영역까지 아우르는 구원재로 자리매김했다. 나아가 성불, 성도의 조인(助因)으로서 화엄을 비롯해 이후 한국불교의 주류로 성장한 선종에 이르기까지 학파와 종파를 관통하는 실천도로 원용되었다.

일연은 『삼국유사』에 이 땅 민중들에 의해 창출된 불교 신앙문화와 불보살 구제 활동의 역동적 드라마를 그려내고 있다. 그가 살았던 고려 당대의 피폐한 사회 정황 속에서 국가와 불교, 민중과 불교의 이상적 관계를 신라불교 안에서 확인하고, 당대 및 차후의 불교의 역할과 방향성을 제시하고 있다. 관음신앙은 이와 같은 일연의 의도 안에서 그가 현창(顯彰)했던 조동오위(曹洞五位)의 실천 지향에 상응하는 방편으로서 세간 대중을 섭화하는 실질적인 기제로 부각 되고 있다.

**주요어:** 신라불교, 관세음보살, 관음신앙, 관음성현, 진신(眞身), 화신(化身), 삼국유사(三國遺事)

**학 번:** 2011-30861

## 목 차

I . 서론 .....	1
1. 연구의 주제와 방법 .....	1
1) 연구의 주제 .....	1
2) 연구의 방법 .....	3
2. 선행연구의 검토 .....	9
3. 논문의 구성 .....	12
II . 대승불교의 교화방편으로서 관음신앙 .....	15
1. 관음신앙 성립의 사상적 기반 .....	15
1) ‘보살’ 관념의 대승적 전환 .....	15
(1) 세간 중생의 섭화 .....	15
(2) 보살 원행(願行)의 관념과 반야바라밀 .....	19
2) 불신(佛身)의 구조와 관음보살의 위상 .....	23
(1) 현신(顯身)의 구원론적 의미 .....	24
(2) 삼신(三身)의 구현자로서 관음보살 .....	28
2. 제도방편의 특징 .....	34
1) 관음성현(觀音聖顯) .....	34
(1) 음성교체(音聲敎體) .....	34
(2) 성현의 유형과 특징 .....	41
2) 보문시현(普門示顯) .....	45
III . 신라 관음신앙에서 성현 담론의 유형과 특징 .....	53

1. 관음신앙의 수용 .....	53
1) 고구려와 백제의 관음신앙 .....	53
2) 신라 관음신앙의 교의적 기반과 특징 .....	58
(1) 『법화경』 「보문품」기저의 타력 독존 신앙 .....	58
(2) 화엄법계관에 근거한 차방 신앙 .....	63
2. 관음성현 담론의 창출과 유통 .....	70
1) 중국 관음영험 서사 전승의 추이 .....	71
2) 삼국 및 신라 관음영험담의 유통 양상 .....	76
3) 신라 관음신앙의 전거로서 『삼국유사』 .....	80
(1) 신라 본위의 불교문화사 .....	81
(2) 일연의 사상 안에서 관음신앙의 의미 .....	85
3. 성현의 범주로서 진신과 화신 .....	93
1) 진신과 화신의 양태론적 의미 .....	93
2) 신라불교 안에서 진신(眞身)과 화신(化身) 담론의 추이 .....	99
IV. 성현 신앙 전개의 구체적 양상 .....	107
1. 진신성현 신앙 .....	107
1) 관음보살 수용의 초기적 특징 .....	107
2) 낙산 진신상주 신앙 건립의 의미 .....	113
(1) 화엄법계관에 근거한 관음신성의 토착화 .....	113
(2) 신라 불국토 관념의 상승적 확장 .....	120
(3) 범일의 낙산사 중창과 의미 .....	125
3) 오대산 신앙 결사에서 관음진신 주처의 위상과 기능 .....	131
(1) 불보살 성현 감득의 구조와 의미 .....	132
(2) 화엄 만다라의 신라적 재현 .....	138

(3) 동대 원통사(圓通社)의 성격과 기능 .....	145
2. 화신성현 신앙 .....	150
1) 관음 신변(身變)의 신라적 전화(轉化) .....	150
(1) 토착 화신의 매개자로서 원효 .....	151
(2) 화신 성현의 구조 .....	157
2) 화신의 기능과 실천적 의미 .....	162
(1) 현세적 원망의 섭화 .....	162
가. 제난(諸難)의 구제 .....	162
나. 자녀의 출생과 보호, 치병 .....	174
(2) 성도와 왕생의 조력 .....	181
V. 신라 종교 지형에서 관음신앙의 특징 .....	190
1. 신앙의 성격과 특징 .....	190
1) 밀교 신앙의 영향 .....	190
2) 신행의 체계와 유형 .....	196
(1) 현기현응(顯機顯應)의 현전가피 신앙 .....	196
(2) 신행의 유형과 특징 .....	203
3) 왕실 수호 및 호국 기제 .....	208
4) 생사(生死)의 귀의처 .....	215
2. 재래 신격의 섭화 .....	220
1) 도리천 주재의 천신 .....	221
(1) 수미산 세계관과 도리천 신앙 .....	221
(2) 천신의 위격으로서 관음보살 .....	228
2) 산과 바다의 주재 .....	235
(1) 산악 신앙의 섭화 .....	235



(2) 해양 수호 신성 .....	240
VI. 결론 .....	246
[ 참고 문헌 ] .....	252
Abstract .....	266

## 표 목 차

< 표1 > 현존 7세기 신라 보살상 .....	60
< 표2 > 수나라 이전의 관음영험담 .....	73
< 표3 > 『삼국유사』의 진신과 응·화신의 용례 .....	101
< 표4 > 『삼국유사』 소재 불보살 성현담 .....	103
< 표5 > 서해안 지역 관음 성지 연기설화 .....	108
< 표6 > 신라 오대산 신앙의 구조 .....	135
< 표7 > 『화엄경수소연의초』에 나타난 오대(五臺)의 배치구조 .....	141
< 표8 > 중국과 신라의 오방불 배치 .....	143
< 표9 > 『삼국유사』 소재 관음 화신 성현의 유형과 특징 .....	157
< 표10 > 재난 구제의 유형 .....	173
< 표11 > 성도·왕생 설화와 관음 화신의 양태 .....	181
< 표12 > 관음보살 가피의 유형 .....	201

## 약어 범례

T : 大正新脩大藏經. <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-bdk-sat2.php>. (표기방법: T권.번호)  
H : 韓國佛教全書. <http://kabc.dongguk.edu>

# I. 서론

## 1. 연구의 주제와 방법

### 1) 연구의 주제

인류 문명 전개에 중요한 기반이 되어온 소위 세계 종교들의 역사를 살펴보면 시대의 흐름과 사회구조의 변화를 따라 혁신과 변용을 거듭해왔음을 볼 수 있다. 창교(創敎)의 주축이 된 특정 교주의 체험과 사상을 바탕으로 초기 공동체 안에서 형성된 교의는 교주의 입멸이나 후대의 입장에 따라 다양한 해석의 갈래를 형성하게 되고, 실천체계를 달리함으로써 새로운 교파나 종파들이 산출되기도 한다. 또 교화전법의 측면에서 자종(自宗)의 교의를 타 문화권으로 전파하는 과정에서, 전래지역의 사회문화적 외연(外緣)을 기반으로 교의의 변용과 실천양식의 수정이 불가피하게 수반되기도 한다.

주지하는 바와 같이 종교는 어떠한 형태로든 ‘구원재(救援財)’로서 그 기능과 역할의 특수성이 있다. 진리의 차원에서건 세속적 차원에서건 개인과 사회공동체의 ‘원망(願望)’이 투사되는 기제이기 때문이다. 그리고 특정 교의가 수렴되고 내재화되는 과정은 개인 및 공동체의 원망을 투사하는 주체들, 즉 교의를 직접 수용하는 ‘대중(大衆)’의 근기(根機)와 필연적인 상관관계가 있다. 또 대중의 근기는 그들이 속한 사회의 구조와 시대적 가치, 세계관 등에 의해 문화적 특수성을 갖는다. 이는 종교의 자기실현이 교화 주체의 일방적 세레나강화(強化)에 의해서만 이루어지는 것이 아니며, 그것을 수용하는 주체들의 실존적 지향이나 삶의 방식, 이념적 가치에 따라 부침(浮沈)하는 문화적 실재임을 보여주는 것이다.

불교사의 맥락에서 살펴보면, 석가모니 붓다의 초기 교설과 실천체계 역시 역사적 전개의 과정에서 당대의 사회문화적 토양과 상충·화합하면서 변용과 재정립의 연속을 보여주었다. 특히 타 문화권으로 확장되면서 이러한 양상은 더욱 강화되었으며 그로 인해 세계 각 지역에서 창출·전승된 불교 신행의 양

식은 각각의 특수성을 강하게 내포하고 있다. 이는 석존(釋尊)의 교의를 향유하는 개인과 공동체의 실천 지향이 인도 본래의 그것과 다른 양식으로 표출되었던데 기인한다. 한국불교 신행 문화 역시 마찬가지이다. 무엇보다 국가적 차원에서 수용되었다는 점에서, 당대의 정치 지형이나 사회 구조적 맥락에서 요청된 불교의 기능과 역할에 대한 기대가 크게 반영되었으며, 실천적으로 전유 되는 과정에서 신행의 특수성이 노정 되었다고 할 수 있다.

본 연구는 이처럼 수용과 정착의 과정에서 본격적으로 불교 신행의 한국적 토착화가 이루어졌던 시대인 신라를 중심으로, 불교가 재래의 신앙체계를 대체하며 이 땅 민중들의 구원재로 정착하는데 중요한 기반이 되었던 관음신앙의 전개 양상과 특징을 고찰하고자 한다. 신라는 중국과의 활발한 교류 속에서 법화, 유식, 화엄, 정토, 밀교 등 당대 동아시아의 정신문화를 주도했던 대승 사상에 대한 탁월한 이해를 기반으로 불교 신행 문화의 근간을 구축했던 시대이다. 또 관음신앙은 개인과 사회공동체의 원망을 섭화하는 가장 대중적인 구원재로 작동하면서 불교가 외래성을 탈피하고 신라인들의 삶과 연동되는 실질적인 신앙체계로 확고히 자리매김하는 토대를 제공했다. 따라서 가장 적극적으로 이 땅의 민중들과 소통 감응하며 불교 신앙의 토착화를 노정했던 신라 관음신앙의 특징을 탐구하는 것은 한국불교 신행 문화의 원형을 고찰하는 작업으로서의 의미가 있다고 할 것이다.

불교의 본령을 흔히 성불을 추구하는 ‘구도(求道)’에 있다고 여기지만, 실제의 불교 신행을 보면 초월적 타자에 대한 신앙 관념이 강력하다. 일찍부터 붓다를 신격화하는 경향이 대두했으며, 특히 대중의 신행에서 구도보다는 보살과 신중에 대한 신앙이 대중을 이루어왔다.<sup>1)</sup> 이러한 경향은 대승불교 전개의 과정에서 더욱 강화되었는데, 관음신앙이 그 대표적인 사례라고 할 것이다. 고난에 처한 중생이 간절한 마음으로 명호를 부르지만 해도 즉각적으로 응현하여 구제한다는 교설을 토대로 관음신앙은 신행의 타력성을 주도하며 대중들의 귀의를 받았고, 실제로 다양한 응험 사례를 창출하며 특히 동아시아 지역에서 불교 신행의 확산과 정착을 선도하였다.

불교의 전래와 함께 한반도에 유입되면서, 행법(行法)의 용이성과 특유의 현실 이익적 성격으로 관음신앙은 통일 이전 삼국시대에 재래 신앙과 큰 마찰 없이 민중들의 구원재로 자리매김했다. 신라 중대에 이르면 본격적으로 신라

---

1) 윤원철, 「한국불교 수행 전통과 그 현대적 의미」, 57.

인이 주체가 되는 영험 서사들이 두루 창출되면서 상징과 의미체계의 토착화가 진행되었고, 신라 본위의 신행 문화가 형성되었다. 무엇보다 이 땅에 상주하는 진신(眞身)의 관념이 정초 되면서, 신라 기층민의 모습으로 화현(化現)한 관음보살의 역동적인 ‘구제상(救濟相)’을 구축한 것이 신라 관음신앙의 중요한 특징이라고 할 것이다. 특히 불법승 삼보와 별개의 독립적 존격으로 신앙 되면서 관음보살은 석가, 미륵, 미타, 약사, 지장 등 신라인들의 귀의를 받았던 불보살 가운데 가장 폭넓은 지지를 받았다. 또한, 시대를 초월하여 한국 불교사를 관통해온 다양한 사상과 종파들의 이념을 구현하는 대표적인 실천 방편으로 원용되었다. 이러한 측면에서 관음신앙은 한국불교 신행의 성격과 특징을 규정해온 가장 중요한 기반이라고 할 수 있다.

이와 같은 정황을 고려할 때, 현 한국불교 신행 문화의 본령을 이해하기 위해서는 신라불교 안에서 형성된 신앙 실천의 양식들, 대표적으로 관음신앙에 대한 검토가 필수적이라고 할 것이다. 특정 시대와 사회 안에서 구축된 신앙 문화는 그 기반이 되는 경전이나 교설의 본질적 의미에 상응하는 상징체계와 제도방편의 특상을 내포하고 있으며, 동시에 시대 사회적 토양에서 발현된 개인과 공동체의 원력이 투사되어 있다. 따라서 신행의 성격과 특징에 대한 본질적 이해는 무엇보다 소의 경전에 내포된 제도방편의 체계와 구원론적 의미가 당대인들의 언어와 상징을 통해 어떻게 구체화 되었는지를 그들이 지탱했던 사회문화적 맥락을 토대로 탐구함으로써 가능할 것이다. 신라 관음신앙 역시 신라인들의 신앙 속에 경설 상의 교의가 실질적으로 전유되는 과정과 맥락을 추적함으로써 신라 사회에서 수행했던 관음신앙의 역할과 기능, 신행의 성격과 특징을 보다 분명하게 규명될 수 있을 것이다.

## 2) 연구의 방법

주지하는 바와 같이 관음보살은 대승 경설에서 일체 세간의 음성을 관하여 중생의 근기와 원망을 따라 응화신(應化身)을 나투어 제도 교화하는 신성으로 상징되어왔다. 법신에 대응되는 개념으로서 응화신은 중생의 근기와 원망에 따라 감득되는 불보살의 몸으로서, 신앙의 영역에서 중생을 섭화하는 불보살의 타력적 구제의 메커니즘을 보여준다. 이처럼 법신, 보신, 화신의 삼

신의 구조로 체계화된 대승 불신(佛身)의 관념은 무엇보다 중생세간에서 불보살의 공능이 작동하는 방식을 교의화한 것이다. 법신을 통해 붓다의 초월성과 영원성을, 보신을 통해 불보살 공능의 무량함을, 화신을 통해 중생을 섭화하는 불보살의 현존성과 역사성을 확보하고 있다. 그리고 관음신앙은 그와 같은 신변의 메커니즘을 기반으로 대승사를 관통하며 ‘하화중생’을 구현하는 실질적인 구원재로 작동해왔다.

본 연구는 이처럼 현신(顯身)의 관념을 바탕으로 구축된 관음보살 제도방편의 특징을 ‘관음성현(觀音聖顯)’으로 정의하고, 관음보살 성현의 메커니즘이 ‘신라’라고 하는 시대와 문화를 관통하여 역사적, 사회문화적 실재로 작동해온 방식을 추적할 것이다. ‘관음성현’은 관음보살의 응현(應現) 가피를 감득(感得)하는 ‘종교체험의 사태(事態)’를 지시하는 개념으로서, 종교학적 관점에서 신라 관음신앙의 특징을 고찰하기 위해 연구자가 창안한 이념형이다.<sup>2)</sup> 성현(聖顯, hierophany)은 종교학자 엘리아데(Mircea Eliade, 1907~1986)가 제시한 개념으로서, 전적 타자(das ‘Ganz andere’)인 성(聖, Sacred)이 속(俗, profane)인 모든 공간과 모든 사물을 통해 매개되는 현상을 의미한다.<sup>3)</sup>

어떤 것 또는 현상을 ‘성현’으로 인식하는 것은 종교의 영역에서만 이루어지는 고유한 가치평가의 행위이다. 성스러움은 합리적 추론이나 개념을 통해 파악되거나 설명할 수 없는(arrêton) 그 무엇으로, 그것이 없다면 가히 종교라고 불릴 수도 없다는 점에서 종교의 핵심이라고 할 수 있다.<sup>4)</sup> 오토는 그것을 ‘누멘적인 것(numinous)’으로 표명하였는데, 이는 신성이나 신을 의미하는 라틴어인 ‘누멘(Numen)’에서 비롯된 개념이다. 또 신앙의 영역에서 성현을 감득함으로써 겪게 되는 압도적인 심리 상태를 ‘누멘적 감정(das numinöse Gefühl)’으로, 그 특징을 ‘두려운 신비’(mysterium tremendum) 또는 매혹적인 신비(mysterium fascinans)로 표현하였다.<sup>5)</sup>

윌리엄 제임스에 의하면 이와 같은 성현 감득의 체험은 인간의 의식 속에 ‘실재’에 대한 감각, ‘객관적 존재’에 대한 느낌, ‘저 밖에 있는 어떤 것’에 대

2) 이념형(Ideal types)은 독일의 사회학자 막스 베버(Max Weber, 1864-1920)가 발전시킨 개념으로, 베버는 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의의 정신』에서 ‘자본주의의 정신’이라는 이념형을 창안하여 그것이 사회의 변화와 발전에 미치는 영향을 탐색했다(『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의의 정신』, 33-58).

3) 엘리아데(Mircea Eliade), 『성과 속』, 48-49.

4) 오토(Rudolf Otto), 『성스러움의 의미』, 37-38.

5) 오토(Rudolf Otto), 『성스러움의 의미』, 47-48.

한 지각력이 있기 때문이다. 즉 인간 의식의 기저에 내재 된 소위 성스러운 것으로 여겨지는 비합리적 실재(본질적으로 그것들이 비실체적인 것으로 판명 될지라도)에 대한 감각이 인류 문화 속에서 신이나 종교가 출현할 수 있었던 동인이라는 것이다.<sup>6)</sup> 그리고 이처럼 신앙의 영역에서 감득되는 신비 체험의 특징을 형언불능성(Ineffability), 순이지적(純理智的) 특성(Noetic quality), 일시성(Transiency), 수동성(passivity)으로 제시하고 있다.<sup>7)</sup> 여기에는 외재적 신의 실재성을 전제하는 기독교적 배경에서 확인되는 합일 체험의 경향성이 강하게 내포되어 있다고 할 것이다.

한편, 종교의 속성으로서 누멘적 체험이 합리적 영역의 언어와 개념으로 추론되거나 설명될 수 없다는 것은 기독교 신비주의자였던 디오니시우스(Dionysius the Areopagite)가 절대적 진리를 오로지 부정적 언어로만 기술했던 것과 상통하는 특징이라고 할 수 있다. 진리의 긍정적 극점(極點)은 ‘절대적 부정의 방법’에 의해서만 도달할 수 있기 때문에 그와 같은 역설적 표현이 등장하게 되었다고 할 것이다.<sup>8)</sup> 이는 용수가 『중론』에서 중도(中道)와 연기(緣起)의 진리성을 팔불중도(八不中道)로 설명했던 것과 같은 맥락으로 이해할 수 있을 것이다.

그리고 기독교 전통의 누멘적 경험이든 불교 전통의 불보살 성현의 감득이든 그것은 종교가 종교로서의 존립 기반을 확보하는 가장 중요한 토대라고 할 것이다.<sup>9)</sup> 사회학의 영역에서 종교를 일반의 사회현상과 별도의 독립변수로 보는 입장과 사회변동에 따라 변화하는 종속변수로 보는 입장이 있지만,<sup>10)</sup> 종교

6) 제임스(William James), 『종교적 경험의 다양성』, 118.

7) 제임스(William James), 『종교적 경험의 다양성』, 462-464.

제임스는 다양한 사례들에 대한 검토를 토대로, 신앙적 인간이 경험하는 신비 체험의 핵심을 ‘황홀경(ecstasy)’으로 제시하고 있다. 황홀경은 경험자 외에는 누구도 공유할 수 없는 것이며, 개념적 사고가 아닌 감각적으로 체득되는 것이다(같은 책, p. 490). 대표적인 사례로 성 테레사의 경험을 제시하고 있는데 그녀는 자신이 경험했던 황홀경을 ‘내가 그 속에서 모두 사라지는 하나의 신비’로 묘사하면서 신과 합일되는 경지로 인식했다(『종교적 경험의 다양성』, 498).

8) 제임스(William James), 『종교적 경험의 다양성』, 503.

9) 스파이로(Melford E. Spiro)는 종교가 초인간적 존재를 참조할 때에만 문화적으로 구성된 다른 제도들과 구분될 수 있다고 했다. 모든 사회문화적 제도들은 대체로 믿음체계(belief system), 행위체계(action system), 가치체계(value system)를 토대로 구성되지만 종교는 이들 세 구성요소의 체계 안에 초인간적 존재를 수렴함으로써 다른 문화체계와 구별되는 독자적 기능과 영역을 확보하게 된다는 것이다(월터 캡스(Walter H. Capps) 『현대 종교학 담론』, 269).

10) 김종서, 『종교사회학』, 59.

는 ‘성스러움’으로 수식되는, 그 무엇으로 환원할 수 없는 비세속적 실재에 대한 믿음을 통해서만 그 생명력을 확보할 수 있다고 할 것이다. 이러한 입장에서 엘리아데는 ‘종교’를 일상(俗)과 비일상(聖)의 틈새에서 빚어진 삶의 경험을 드러낸 문화 현상으로 파악하였으며, 종교적 존재로서 인간의 삶은 이처럼 일상성과 비일상성의 두 범주 안에서 구성된다고 보았다.<sup>11)</sup> 그리고 종교의 역할은 성스러움과의 접촉을 촉진하여 ‘세속적인 세계나 역사적인 상황에서 벗어나, 초월적이며 거룩한 우주 속으로 투입 시키는 것’<sup>12)</sup>이라고 보았다.

본 연구의 가설적 개념으로서 ‘관음성현’은 종교적 인간이 경험하는 성과 속의 경계에 대한 엘리아데의 이와 같은 인식에 바탕을 두고 있다. 신행 주체의 인식과 감각을 통해 관음보살의 초월적 영응(靈應)을 체험하는 인지적·물리적 현상으로서 관음성현은 구체적으로 관음보살의 응현색신(應現色身)을 감득함으로써 원하는 바를 성취하거나 초월적 가피를 입는 경험을 의미한다.<sup>13)</sup> 불교적 성현의 경험으로서 이처럼 불보살의 현신을 감득하는 것은 대체로 선 수행이나 관법을 통한 삼매(samādhi)의 경지에서 경험되는 자내증(自內證)<sup>14)</sup>에 해당한다. 신상 혹은 신의 이미지를 ‘보는 것’은 힌두 신앙의 ‘다르산(darshan)’에서 기원한 것으로 볼 수 있는데, 신상을 ‘보는 경험’으로서 다르산은 힌두 예배에서 핵심적인 위치를 차지한다. 힌두교도가 사원이나 순례지 혹은 성지를 찾는 이유는 ‘예배’ 때문이 아니라 ‘다르산’을 위해서라고 하고 있다.<sup>15)</sup> 이러한 힌두 신행 문화가 불교의 선 수행법인 관상(觀想)의 기반이 된 것으로 볼 수 있다.

또 불교 신앙에서 불보살의 성현이 ‘성현’으로 인식되는 것은 특징의 신행(感)을 매개로 불보살의 가피(應)가 발현되는 감응(感應)의 메커니즘을 통해서이다. 간단없이 중생을 섭화하는 불보살의 공능을 전제한다는 점, 그것의 발

11) 정진홍, 『엘리아데 종교와 신화』, 20-21.

‘속의 반대(逆)’로 정의되는 비일상으로서의 ‘성’이 일상의 ‘속’을 통해서 매개되는 현상인 ‘성현’은 매우 역설적이며 변증법적인 사태라고 할 것이다. 성현의 이러한 특징을 엘리아데는 ‘역의 합일(coincedentia oppositorum)’로 제시했다.

12) 엘리아데(Mircea Eliade), “Autobiography, volum II.” 188-89.

13) 여기에 음조(陰助) 등의 명훈가피(冥熏加被)가 포괄된다. 음조나 명훈가피는 현신 등의 신이(神異) 현상의 감득이 없어도 원하는 바가 성취되어 신행 주체에게 그것이 불보살의 공능으로 인식되는 경험을 의미한다.

14) ‘자내증(自內證)’이란 스스로 직접 체득한 내면의 깨달음을 말하며, 언어로 표현할 수 없는 ‘직접 체험 그 자체’를 뜻하는 불교 용어이다.

15) 페이지(William E. Paden), 『비교의 시선으로 바라본 종교의 세계』, 180.

현을 촉발하는 신행 주체의 원력과 믿음의 행위가 동인이 된다는 점에서 불교의 성현은 타력과 자력을 인과적으로 통섭하는 개념이라고 할 것이다.<sup>16)</sup> 이러한 구조는 특히 관음신앙에서 확인된다. 그리고 중생의 간절한 부름에 응답하는 관음보살의 성현상(聖顯相)을 대표적으로 『법화경』 「보문품」은 서른두 가지 응화신의 양태로 제시하고 있다.

그리고 이와 같은 응화신 관념을 토대로 관음신앙은 대승불교 전개의 과정에서 내증 체험(內證)의 역사를 주도해왔다.<sup>17)</sup> 특히 동아시아를 중심으로 불보살신(佛菩薩身), 인신(人身), 천중신(天衆身) 등 다양한 양태로 현현한 화신 감득의 영험담이 활발하게 창출되었다. 이는 한국 관음신앙 전개의 과정에서도 뚜렷하게 확인되는 특징이다. 전래 초기부터 관음보살 화신의 도움으로 재난을 극복하거나, 소원을 성취했다는 영험 서사들이 창출되었음을 볼 수 있다. 이들 영험담은 대체로 당대의 사회문화적 토양에서 발현된 민중들의 원망을 반영하고 있다는 점에서 한국 관음신행의 특수성이 형성되는 과정과 맥락을 내포하고 있다.

‘성현의 감득’은 앞서 언급한 바와 같이 ‘불가설(不可說)’의 영역으로 인식되지만, 모든 종교문화 안에서 확인되는 것으로, 그것이 공유되는 방식은 경험 주체가 지탱하고 있는 사회에서 통용되는 세속적(secular)인 비유와 상징 등 언어적 수사를 통해서이다. 성현’은 그것을 경험하는 주체와 분리해서 기술될 수 없으며, 실제로 관음신앙의 한국적 전개는 종교경험으로서 관음보살 성현의 사태에 대한 공동체적 해석과 수용, 그에 따른 신행의 창출과 전승의 과정이라고 할 수 있다. 이처럼 각 종교는 ‘성스러움’에 대응되는 실재에 대한 그 자신의 고유한 언어를 갖고 있지만<sup>18)</sup> 그것을 드러내는 방식은 보편적으로 신화적 성격의 수사를 통해서이다. 따라서 설명과 해석의 작업이 요청된다. 해석과 설명은 또 하나의 의사소통의 과정이라는 점에서 사회적 행위라고 할 것이다.<sup>19)</sup> 이러한 해석의 작업으로서 ‘성현’에 대한 탐구는 ‘성’의 실체나 본질에 대한 논증이 아니라 개인이든 사회 공동체가든 그것을 경험한 주체들의

16) ‘신(神)’이나 ‘성(聖)’에 대응하는 실체를 상정하지 않는 불교에서 성현은 비록 하근기인의 입장에서는 타력적 구제의 경험으로 수렴되지만, 궁극적으로 수증론의 차원에서 신행 주체가 ‘자증(自證)’한 경험으로서, 불가사의한 깨달음의 경계가 수행자의 근기를 따라 발현된 사태로서의 의미가 크다고 할 것이다.

17) 이지관, 「경설상의 관음신앙」, 71.

18) 페이든(William E. Paden), 『성스러움의 해석』, 171.

19) 페이든(William E. Paden), 『성스러움의 해석』, 207.



반응과 행위에 대한 역사, 심리, 사회학적 관점에서의 통섭적 이해의 작업이라고 할 것이다.

이러한 견지에서 본 연구는 신라인들이 경험했던 관음성현 감득의 서사를 중심으로 시대 사회적 원력을 토대로 형성된 성현의 상징과 의미체계들을 검토 분석함으로써 신라 관음신앙의 실재를 종교학적 관점으로 조망하는 작업이 될 것이다. 법화, 화엄, 정토, 밀교 등 관음신앙을 실천 방편으로 내세운 대승 경설에서 관음성현의 구조와 양태 및 구원론적 의미가 어떻게 드러나는지를 확인하고, 그것이 신라 민중의 신앙 속에 전유되는 양상을 추적하여, 신앙의 원력에 상응하는 성현의 양태와 특징, 신행의 성격이 어떻게 나타나는지를 고찰하는 작업이 될 것이다.

주지하는 바와 같이 신라 관음신앙의 자취를 확인할 수 있는 대표적인 전거는 『삼국유사』이다. 신라인들이 불교를 당대의 사회문화적 맥락에서 어떻게 수용하였는지를 보여주는 기록이라는 점에서 신라불교 문화의 실재를 확인할 수 있는 가장 중요한 자료라고 할 수 있다.<sup>20)</sup> 특히 관음신앙과 관련하여, 각종 재난을 구제하며 다양한 현세적 원망을 섭화(攝化)하는 신성으로, 이 땅에 상주하여 설법하는 선지식으로, 성도 및 정토왕생으로 인도하는 조력자로, 신라 민중의 삶 속에 구체적으로 개입하여 제도 교화하는 관음보살 구제 활동의 역동적 모습이 제시되어 있다. 신라인이 신행의 주체가 되는 이들 영험 서사는 신라 사회에서 관음신앙이 어떠한 의미와 기능으로 작동하였는지를 추적하는 본 연구의 주요 텍스트가 될 것이다.

한편 『삼국유사』는 고려 하대의 인물인 일연이 당대까지 전승 유통되었던 고기(古記), 승전(僧傳) 및 사전(史傳)류의 전적들, 지방지나 사찰 사적기(事蹟記) 등을 토대로 고대 불교사를 재구성한 문헌이라는 점에서, 고려 당대의 정황과 불교 사상의 흐름, 실천 지향에 따른 윤색(潤色)과 착종(錯綜)의 가능성을 배제할 수 없다. 따라서 『삼국유사』를 토대로 신라 관음신앙의 전개 양상을 추적하는 것은 일연의 편찬 의도와 관점을 추찰하는 이차적 작업이라는 한계를 지닌다. 그렇지만 일연이 가능한 원 자료를 그대로 전재(全載)하면서 특정 사안에 대해 차이가 나타나는 사례들을 동시에 제시하고 자신의 견해를

20) 종교학의 대상으로서 불교는 대체로 경설에서 제시된 당위로서의 불교가 아니다. 사람들이 불교를 수용함으로써 '만들어진 문화적 실재'로서의 불교라고 할 것이다(윤원철, 「불교학과 종교학」, 35).

부기하는 식의 집필 태도를 보인다는 점에서 자료의 객관성을 확보하고 있다고 할 것이다. 또 서사의 주인공들이 허구적 존재가 아니라 역사적으로 실존하여 그 행장과 자취가 확인되는 인물들이 주가 된다는 점을 고려할 때, 이들 주인공들이 지탱했던 사상적 기반과 시대 정황들에 대한 역사적 검토를 통해서 신라 관음신앙의 면모를 가능한 실질적으로 조망할 수 있을 것이다.

## 2. 선행연구의 검토

신라 및 한국 관음신앙과 관련하여 심도 있는 논의를 진행한 연구는 많지 않다. 기왕에 진행되어 온 연구의 내용을 살펴보면 크게 세 가지 측면으로 범주화할 수 있다. 첫째, 역사적 맥락에서 시대에 따른 관음신앙 전개 양상을 추적하여 그 특징을 규명한 연구들이 있다. 대표적으로 정병삼은 통일신라 관음신앙의 특징을 고찰하였는데, 중국 관음신앙의 추이와 병행하여 삼국 시대에 『법화경』 「보문품」을 기반으로 현세 이익적 신앙으로 전개되었으며, 통일 후 신라 사회에서 대중적인 신앙으로 자리매김하면서, 『화엄경』 기반의 진신 상주 신앙, 아미타불의 협시로서 관음신앙, 변화관음 신앙의 중층적인 토대가 구축되는 가운데 관음보살이 독존의 위상으로 신앙되었음을 밝혔다.<sup>21)</sup>

이 외에도 한역 경전의 국내 유입 및 유통 정황을 토대로 삼국 관음신앙을 검토한 연구를 볼 수 있는데, 역시 『법화경』 「보문품」을 기반으로 백제, 고구려에 우선 유통되었으며, 신라 시대에 본격적으로 발고여락(拔苦與樂), 구세리생(救世利生)의 신앙 기제로 자리매김했다고 보았다.<sup>22)</sup> 또 거시적 관점에서 통일신라 이후 현대까지 전통사찰의 전각 구성과 고려대장경 및 현존 문화재들에 대한 검토를 통해서 한국불교에서 관음신앙의 비중이 크게 확인되고 있으며, 관음보살의 위상이 세존에 비견되는 존격으로 수용되면서 인도, 중국과 다른 독창적인 신앙문화를 형성했다고 파악한 연구가 있다.<sup>23)</sup> 또 다른 측면에서 종교학적 관점으로 한국 관음신앙의 유형을 매개자형, 완성자형, 구원자형

21) 정병삼, 「통일신라 관음신앙 연구」(1982).

22) 김영태, 「삼국의 관음신앙」(1997)

23) 송법엽, 「한국관음신앙의 위상과 역할에 관한 연구: 경전과 전통사찰을 중심으로」(2010); 송법엽, 「한국의 관음신앙에 관한 연구: 불전과 문화재를 중심으로」(2014).

으로 분류하고 신앙의 성격을 일상성, 주체성, 영속성으로 제시한 연구도 있다.<sup>24)</sup> 이상의 연구들은 대체로 특정 시대 신앙 전개와 양상과 특징을 개괄적으로 검토하거나 광범위한 시대 설정을 통한 통시적 접근으로 한국 관음신앙의 성격을 총체적으로 규명하는 시도를 하고 있다.

둘째, 『삼국유사』에 수록된 관음 신앙 관련 사례들에 대한 분석을 시도한 연구들을 볼 수 있다. 우선 『삼국유사』 소재 불교설화에서 불보살 현신의 모티프가 확인되는 기사들을 토대로 신라인들의 삶속에서 더불어 제도하는 불보살의 구체상이 형상화되고 있음을 밝힌 연구가 있다. 특히 관음신앙 안에서 현신의 관념이 가장 많이 나타나고 있음을 볼 수 있다.<sup>25)</sup> 또 신라 관음신앙의 대표적 사례라고 할 수 있는 「낙산이대성 관음 정취 조신」 조와 관련하여 의상과 원효의 성현 만남 모티브에 초점을 맞춘 연구들이 많다. 두 성사 간 경쟁 구도 안에서 원효의 관음보살 진신 친견의 성패에 주목한 논의가 중심이 되고 있다. 크게 두 가지 견해가 확인되는데, 우선 파계하여 승려의 지위를 버린 원효에 대한 당대의 비판적 견해가 내포된 것으로, 원효의 진신 친견 실패담을 보여주는 서사로 해석하는 입장과 이에 비해 원효가 신라 민중의 삶속에 다양한 모습으로 응신하는 관음을 만난 것이며, 의상이 견인한 관음 상주처의 신성성을 원효가 증험하는 서사로 파악하는 입장이 있다.<sup>26)</sup>

이 외에 관음신앙과 관련된 또 다른 기사들인 「남백월이성」, 「경흥우성」, 「광덕엄장」, 「삼소관음 중생사」, 「민장사」, 「백률사」 조와 관련한 연구들을 볼 수 있다.<sup>27)</sup> 이들은 서사의 구조와 모티브에 초점을 맞추어 신앙의 의미를 추

24) 이효원, 「한국의 관음신앙 연구」(2009).

25) 김기종, 「『삼국유사』 소재 불교설화의 ‘불·보살 現身’ 양상과 그 의미」(2016).

26) 박미선, 「義湘과 元曉의 관음신앙 비교 : 『三國遺事』 「洛山二大聖 觀音 正趣 調信」을 중심으로」(2010); 박상란, 「낙산사 연기설화의 구전양상과 의미」(2007); 유광수, 「만남과 깨달음으로 본 「낙산이대성 관음.정취.조신」의 의미」(2000); 윤중배, 「『三國遺事』 高僧說話에 나타난 民衆意識」(1995); 신연우, 「『三國遺事』 「洛山二大聖 觀音 正趣 調信」條의 분석적 이해」(2001); 이한길, 「양양불교설화 속에 보이는 원효와 의상의 역학관계」(2006); 조현우, 「『洛山二大聖 觀音 正趣 調信』의 은유적 이해」(2005).

27) 김영재, 「『삼국유사』 「남백월이성」 조의 『화엄경』 보현행원사상」(2003); 김영미, 「『三國遺事』 感通篇 「廣德嚴莊」조와 阿彌陀信仰」(2011); 박미선, 「『南白月二聖』조에 보이는 <塔像>의 성격과 8세기 불교 신앙의 흐름」(2016); 박찬홍, 「『三國遺事』 感通篇 「懷興遇聖」조를 통해 본 懷興의 생애」(2011); 신선혜, 「『삼국유사』 탐상편 「백률사」조의 종합적 검토」(2015); 여성구, 「백률사 관음보살의 도리천왕래설화의 형성 배경 연구」(2018); 조범환, 「『삼국유사』 「탐상」편에 보이는 「삼소관음중생사」조에 대한 몇 가지 새로운 검토」(2015); 한기문, 「삼국유사, 탐상편 민장사, 영취사 조의 성격」(2015).

적하거나, 주인공들이 지탱했던 시대 사회적 정황과 사상적 토대에 대한 검토를 기반으로 각 사례에서 관음보살의 역할과 기능이 어떻게 드러나는가를 논구하는 시도들을 보여준다. 『삼국유사』의 개별 기사 안에서 서사의 구조와 맥락, 상징 등에 담지 된 의미 분석에 초점이 있다는 점에서 신라 관음신앙의 특징을 총체적으로 규명하기에는 한계가 있다.

셋째, 신라 사회에서 조성된 관음 존상(尊像)이나 도상(圖像)을 중심으로 거기에 내포된 신앙적 의미를 추적한 연구들이 있다. 우선 삼국시대 관음보살상에 대한 연구를 통해 상(像)의 형식이 독존식, 삼존식, 군상식으로 나타나고 있으며, 여성적이고 세련된 조성의 미(美)가 확인되며, 관음보살이 삼국시대부터 대표적인 보살상으로 제작 유통되어왔음을 밝힌 연구가 있다.<sup>28)</sup> 통일신라 관음상을 소형 금동상과 대형 석조상으로 나누어 시론적(試論的) 고찰을 시도한 연구가 주목되는데, 조상의 범본이 삼국시대가 아닌 수·당대 관음상에 있을 가능성을 제시하고, 십일면관음상과 천수관음상이 통일신라 관음상의 가장 특징적인 조형임을 밝히고 있다. 이들 변화관음상은 당과의 교류 속에서 순밀(純密)과 함께 유입되었으며, 군중들이 운집하는 법회의 주존으로서 신앙의 대중화를 이끌었을 것으로 추정하였다.<sup>29)</sup>

토함산 석굴암의 십일면관음상과 관련된 연구들을 볼 수 있는데, 석굴암의 조성 양식이 아지구다(阿地瞿多)가 찬술한 『다라니집경(陀羅尼集經)』의 법식(法式)을 따른 것이며, 십일면관음보살상은 문수, 보현의 협시를 받는 수위(首位)의 보살로서 본존불과 체용관계를 형성하고 있으며, 유가 밀교의 영향 하에 항룡(抗龍) 사상을 반영한 호국의 의미가 내포되어 있음을 지적한 연구가 있다.<sup>30)</sup> 유사한 맥락에서 석굴암 십일면관음의 도상 기원과 관련 경전에 대한 검토를 통해 석굴암 주실 입구의 문수, 보현과 본존불 후면의 십일면관음이 중국 화엄사상가인 법장의 호국법사(護國法事)에서 확인되는 십일면관음 주존의 화엄삼성관에 상응하는 구도로 이해될 수 있음을 제시한 연구도 있다.<sup>31)</sup>

존상이나 도상에 대한 이와 같은 연구들은 삼국시대부터 관음보살이 대표적인 신앙 대상으로 자리매김했음을 보여준다. 또 그것을 조성하는 개인이나 공동체의 원력은 물론, 신앙의 흐름을 주도했던 당대의 사상 경향이 반영되어

28) 박선영, 「삼국시대 관음보살상에 대한 연구」(1993).

29) 강희정, 「통일신라 관음보살상 연구 시론」(2010).

30) 강삼혜, 「토함산석굴의 11면관음보살상 연구」(2011).

31) 이경화, 「석굴암 십일면관음의 교학적 해석」(2011).

있다는 점에서 신행 문화의 특징을 확인할 수 있는 자료로서의 가치가 크다. 그러나 연구의 성격이 대체로 조성의 방식이나 존상 및 도상의 구도, 배치 등에 초점을 맞추어 거기에 내재된 상징과 의미체계의 해석을 시도한다는 점에서 특정 맥락에 제한되는 경향이 있다.

요약하면 관음신앙과 관련된 기왕의 연구들은 크게 특정 시대를 중심으로 신앙 전개 양상을 개괄적으로 추적하거나 고대에서 현대에 이르기까지 광범위한 접근을 통해 한국 관음신앙의 특징을 총체적으로 조망하는 시도를 보여주고 있다. 또 『삼국유사』 소재의 신앙 사례나 개별 존상 및 도상에 초점을 맞춘 미시적 분석의 흐름을 보인다. 이러한 연구들은 특히 신라 관음신앙과 관련하여, 당대의 불교 사상이나 시대 사회적 정황과 연동하여 관음 신행의 신라적 특수성이 구축되는 과정과 맥락에 대한 심도 있는 고찰을 보여주지 못하는 한계가 있다. 본 연구는 대승 경설에 제시된 관음보살 구제의 메커니즘과 제도방편의 특징에 대한 검토를 토대로 그것이 신라인들의 신앙 기제로 전유되는 과정과 맥락을 추적하여 신앙의 성격과 신행의 특징을 심도 있게 논구하는 시도를 한다는 점에서 기왕의 연구들과 차별이 있다고 할 것이다.

### 3. 논문의 구성

II장은 관음신앙이 성립하게 된 배경을 대승불교가 제시했던 수행 패러다임인 ‘보살도’에서 제도교화의 대상인 세간 중생에 대한 인식이 어떻게 나타나고 있는지에 초점을 맞추어 살펴볼 것이다. 우선 ‘보살’ 개념의 대승적 의미를 검토하고, 관음보살과 같이 제도교화의 실질적 주체로 상정된 대보살들이 출세간에 안주하지 않고 중생 구제를 위해 ‘세간’으로 돌이키는 ‘원행’의 교의적 기반을 살펴볼 것이다. 이는 관음신앙이 세간 대중을 섭화하여 불교의 역사·사회적 존립을 담보하는 구원재로 기능할 수 있었던 이념적 토대를 탐색하는 작업이다.

다음으로 대승 불신관(佛身觀)에 대한 검토를 통해 불교 신앙에서 중생을 제도 교화하기 위해 불·보살이 몸을 나투는 ‘현신(現身)’ 개념의 구원론적 의미를 확인할 것이다. 이를 토대로 응화신 성현을 대표적인 방편으로 내세우고 있는 관음보살의 위상이 대승불교 수증론의 체계에서 어떻게 드러나는지를 논

구할 것이다. 법화, 화엄, 정토, 밀교 등 대승 경설에서 제시된 관음보살 성현의 구조와 구체적 양태를 살펴보고, 이를 통해 관음신앙이 일체 중생의 근기(根機)와 원망(願望)의 다양성을 어떻게 수용하고 있으며 그 특징은 무엇인지를 고찰할 것이다. 이는 ‘수기감응(隨機感應)’의 구조로 확인되는 관음성현의 방편이 일체 세간과 거기 거하는 유정들을 구제하는 보문으로 시설되었음을 논구하는 작업이 될 것이다.

이상의 작업은 중생제도의 방편으로 대승 경설에 제시된 관음보살 현신(顯身)의 양태와 구조, 구제론적 의미에 대한 원론적 검토라고 할 수 있다. 본 연구의 주제와 관련하여 신라의 사회 문화적 토양 안에서 관음성현의 관념이 실질적으로 어떠한 의미와 기능으로 전유되었는지를 추적하기 위한 예비 고찰이라고 할 것이다.

Ⅲ장에서는 신라 사회에 관음성현의 담론이 창출 유통되는 과정을 살펴보고 그 특징을 고찰할 것이다. 우선, 수용과 정착의 과정에서 『법화경』과 『화엄경』이 신라 관음신앙의 사상적 바탕이 되었음을 확인하고, 각각의 경설을 토대로 관음보살의 위상이 어떻게 구축되었는지를 추적할 것이다. 또 신라 사회에서 관음성현의 담론이 전개되는 맥락과 특징을 중국 관음영험담의 추이와 연동하여 살펴볼 것이다. 관음보살 관련 영험담이 신라 및 고려 시대에 창출 유통되어 온 과정에 대한 전반적인 검토가 될 것이다. 그리고 본 연구의 핵심 텍스트인 『삼국유사』가 삼국 및 신라의 불교문화사서(佛敎文化史書)로서 갖는 의의를 검토하고 찬자 일연의 실천 지향 안에서 관음신앙의 의미가 어떻게 나타나고 있는지를 논구할 것이다.

다음으로 신라 불교 안에서 실질적으로 확인되는 관음보살의 성현이 체험자의 입각처에 따라 진신과 화신의 양태로 경험되고 있음을 밝힐 것이다. 『삼국유사』의 신앙 기사들에 대한 검토를 통해 신라인들에게 ‘견불보살(見佛菩薩)’의 체험이 신행의 중요한 주제였으며, 그것이 관념적 차원이 아니라 일반 민중의 신앙 안에서 실제로 경험되는 종교체험의 양식이었음을 확인할 것이다. 또 그와 같은 ‘견불보살’의 체험 가운데 관음성현의 감득이 가장 중요한 비중을 차지하고 있으며, 이를 통해 관음신앙이 신라인들과 직접적으로 소통 감응하는 실질적 귀의처로서 자리매김했음을 밝힐 것이다.

Ⅳ장에서는 『삼국유사』에서 확인되는 관음신앙 관련 서사들을 중심으로 신라 사회에서 전개된 성현 신앙의 구체적 양상을 진신과 화신의 범주로 나누어

고찰할 것이다. 우선 진신 성현 신앙의 대표적인 사례로 낙산과 오대산 신앙을 살펴볼 것이다. 신앙 건립의 실질적 주체인 의상과 범일 그리고 보천의 신행 안에서 신라국토에 상주하는 관음보살 진신의 증험이 어떠한 의미와 형식으로 이루어지고 있는가를 검토하고 그 특징을 확인할 것이다. 또 관음보살 진신의 성현 성지로서 낙산과 오대산이 갖는 종교 상징적 의미를 의상과 범일, 보천이 지탱했던 사상적 기반에 대한 검토를 통해 논구할 것이다.

다음으로 진신 성현 신앙과 다른 층위에서 화신 성현의 관념을 토대로 구축된 관음신앙의 특징을 살펴볼 것이다. 우선, 신라불교 안에서 관음보살 화신의 토착화가 노정되는 과정을 「낙산이대성」 조의 원효 기사에 대한 분석을 통해 확인하고, 화신의 성현이 신라 국토를 본연으로 하는 관음보살 진신의 신성성을 담보하거나 특정 존상의 위신력을 증험하는 기제로, 체용의 구조로 이루어지고 있음을 밝힐 것이다. 그리고 각각의 신앙 사례 안에서 관음 화신이 수행했던 기능과 역할을 검토하여 관음신앙이 신라인들의 현실적, 종교적 원망을 섭수하는 실질적 구원재로 작동했던 구체적 양상들을 고찰할 것이다.

V장에서는 신라의 종교 지형 안에서 관음신앙의 특징과 역할이 어떻게 드러나는지를 종합적으로 검토할 것이다. 우선 지의(智顗)가 『법화현의』에서 제시했던 네 가지 유형의 감응 구조를 토대로 신라인들에게 관음신앙이 현기현응(顯機顯應)의 신앙 기제로 수용되었음을 밝힐 것이다. 이와 함께 중하대 신라 불교 안에서 두루 확인되는 밀교의 영향을 확인하고, 이를 기반으로 관음신앙의 외연이 어떻게 확장되었는지를 살펴볼 것이다. 또 관음보살의 공능을 촉발하는 매개로서 신라인들이 실천했던 신행의 구체적인 양상을 검토할 것이다.

한편 실질적 기능의 측면에서 관음신앙이 중대 이후 왕실 수호신앙으로 적극 현창 되면서 호국 기제로서의 성격이 강화되는 맥락을 고찰하고, 나아가 신라인들의 신앙 속에서 득자(得子), 치병(治病), 재난 극복 등 현실적 영역은 물론이고 생천(生天), 정토왕생(淨土往生) 등 죽음의 문제까지 섭화하는 귀의처로 수용되었음을 논구할 것이다. 또 다른 측면에서 관음보살이 진신 성현의 관념을 기반으로 하늘, 산, 바다를 지반으로 재래의 속신(俗信)이 담당했던 천신, 산신, 해양신의 기능과 역할을 수렴하는 과정을 검토할 것이다. 이를 통해 기층신앙의 영역에서 관음보살의 존격이 토착화되는 양상을 확인할 수 있을 것이다.

## Ⅱ. 대승불교의 교화방편으로서 관음신앙

### 1. 관음신앙 성립의 사상적 기반

#### 1) ‘보살’ 관념의 대승적 전환

##### (1) 세간 중생의 섭화(攝化)

불교는 생사의 한계에 갇힌 인간의 실존을 ‘고(苦)’로 규정하고 거기에서 벗어난 상태, 즉 ‘구원됨’의 양태를 ‘열반’으로 제시하는 종교이다. 열반의 실현은 제행무상(諸行無常)과 제법무아(諸法無我)의 진리에 대한 자각을 기반으로 한다. 이는 내가 살아가는 ‘세간’과 실존의 주체로서 ‘나’에 대한 집착을 중생성(衆生性)의 현전으로 파악하여 그것을 벗어나고자 하는 출세간 지향을 전제한다. 그런데 이처럼 ‘출리(出離)’를 지향하는 출세간적 교의를 부정하고 오히려 중생세간을 성불의 토대로 섭화하는 것을 수행자의 이상으로 삼은 것이 대승불교라고 할 것이다. 여기에는 출세간의 교의를 보여주는 불교가 다양한 현세적 욕망을 기저(基底)로 하는 세간 대중의 실존 속에서 어떻게 존립 근거를 확보할 수 있는가에 대한 고민도 내재하였을 것이다. 이러한 문제의식을 토대로 세간 대중과의 불이적(不二的) 관계를 모색해 온 것이 대승불교라고 할 수 있다. 출세간적 해탈과 열반을 추구했던 소위 소승 부파의 자리적(自利的) 입장과 달리 세간 대중에 대한 이타(利他)의 실천을 통해 붓다의 경지에 도달하고자 했던 것이 대승 주창자들의 입장임을 알 수 있다.

소승 부파의 승단에게 세간은 벗어나야 할 미혹과 장애의 세계, 즉 ‘속(俗)’으로서, 세간과 출세간, 생사와 열반은 상호 건립할 수 없는 대립적 경계이다. 세간과 생사를 벗어난 자리가 열반(聖)이며, 소승 수행자들은 이러한 이원적 이해의 기반 위에서 출세간을 추구하는 자들로 간주 되었다. 물론, 소승 부파에 대한 이와 같은 인식은 대승 수행자들의 비판적 관점에 기인하는 것이다. 그리고 이처럼 스스로 ‘대승(大乘)’임을 자처했던 그룹의 실천적 패러다임 안



에서 새롭게 등장한 수행자 상(相)이 보살이다.

어의(語義)의 측면에서 ‘보살(Bodhisattva)’은 대체로 깨달음 혹은 지혜를 뜻하는 ‘Bodhi(菩提)’와 생명 있는 존재(有情)를 의미하는 ‘sattva(薩埵)’의 합성어로 이해되고 있다.<sup>32)</sup> 어의에서 확인되듯이 보살의 존재 양태는 중생과 불가분리의, 즉 성(聖)과 속(俗)의 역동적 긴장을 내포하고 있다. 세간과 중생을 떠나서 존립할 수 없다는 점에서 ‘속’은 보살의 지반이다. 보살의 지반으로서 ‘속’이 소거된 상태는 보살이 아닌 ‘성’ 그 자체로, 불(佛)이기 때문이다. 따라서 보살의 존재 양태로서 성과 속의 긴장이 해소되는 것은 중생과 붓다라는 양 끝단에서라고 할 수 있다. 한편 수행론의 측면에서 보면 보살은 자리(自利) 보다는 이타(利他)에 방점이 있는 개념이라고 할 것이다. 대승 보살도 안에서 성불의 완성은 중생 구제라는 종교적 실천을 통해서만 가능한 것이기 때문이다. 이러한 견지에서 보살승을 정체성으로 하는 대승불교의 지향은 붓다라는 ‘궁극’이 아니라 보리심을 발한 ‘인간(보살)’의 실존에 있다고 할 수 있다.

‘보살’의 용례는 대승불교 출현 이전에 이미 그 자취를 확인할 수 있다. 『장아함경』에는 “보살이 도솔천으로부터 모태에 강신하여 오로지 생각이 산란하지 않았다.”는 언급이 나타나고 있다.<sup>33)</sup> 또 “내가 본래 미쳐 불도를 이루지 못하고 보살행을 할 때 (보리수) 나무 아래에 앉아 도를 구했다”라는 『증일아함경』의 표현을 볼 수 있다.<sup>34)</sup> 두 용례에서 ‘보살’이 성도 이전의 석가를 지칭하는 용어로 사용되고 있음을 볼 수 있다. 부파불교 논서인 『구사론』 역시 “석가모니가 옛날 보살이었을 때 삼무수겁(三無數劫) 동안 수많은 부처님께 공양을 올렸다.”고 기록하고 있다.<sup>35)</sup>

자타카(Jataka)와 『마하바스투(大事, mahavastu)』 등 불전 문학에도 석가모니의 전신(前身)인 보살이, 과거세에 실천했던 수많은 선행이 수록되어 있다. 특히 『마하바스투』에는 석가의 전신(前身)으로서 바라문 수행자인 수메다

32) 보살(Bodhisattva)이란 말이 불멸 후 후대의 불교도들이 이미 깨달음을 얻은 석가모니를 대상으로 그가 깨달음을 얻기 전에 놓여 있던 상황을 염두에 두고 만든 용어라는 점을 감안한다면, ‘깨달음을 구해 수행하며, 또한 깨달음을 얻는 것이 이미 확정되어 있는 유정’이라는 의미가 담겨 있다고 보는 것이 가장 타당할 것으로 생각된다(이자랑, 「자타카 및 불전 문학에 나타난 보살사상」, 7).

33) 『長阿含經』(T1.1, 16a4~5): 復次阿難 若始菩薩從兜率天 降神母胎 專念不亂.

34) 『增一阿含經』(T2.125, 739a12~13): 我本未成佛道爲菩薩行 坐道樹下.

35) 『俱舍論』(T29.1558, 95a18~21): 今我大師昔菩薩位於三無數劫供養幾佛耶. 頌曰 “於三無數劫 各供養七萬 又如次供養 五六七千佛.”

보살이 붓다와 같은 깨달음을 얻어 중생을 교화하리라는 서원을 통해 장차 ‘석가불’이 되리라는 연등불의 수기를 받았다는 내용이 있다.<sup>36)</sup> 석가의 전생에 대한 이러한 문학적 서술들은 결국 그의 성도(成道)가 속세에서의 보살행을 기반으로 이루어진 것임을 시사하는 것이다. 이상의 용례들을 통해서 초기 및 부파불교 안에서 보살이 성도 이전 석가모니의 전생에 제한된 ‘본생 보살(本生 菩薩)’의 개념으로 사용되었음을 알 수 있다.

그런데 주지하는 바와 같이 대승불교 출현 이전에 ‘보살’이라는 말은 일반적으로 통용되지 않았다. 기원전 3세기경에 제작된 것으로 알려진 아소카왕의 석주(石柱)에는 보살이란 말이 전혀 발견되지 않는다. 기원전 2세기 중엽에서 늦어도 1세기 사이에 완성되었다고 생각되는 바르후트(Bharhut) 불탑에서도 보살이라는 말은 발견되지 않는다. 만약 바르후트 불탑이 만들어졌을 당시 보살이라는 말이 일반화되어 있었다면 자타카를 묘사한 조각들에 대한 설명에서도 이 말이 사용되었을 것이다. 따라서 대승불교의 발흥기에 해당하는 기원전 1세기 이전에는 보살이라는 말이 설사 존재했다 하더라도 보편적으로 사용되지 않았음을 알 수 있다.<sup>37)</sup>

대승불교의 성립 시기와 배경에 관해서는 다양한 관점이 제기되고 있지만 명확한 정설이 확정되지 않은 상태이다.<sup>38)</sup> 그러나 대승 수행도의 정체성을 ‘보살승(菩薩乘)’으로 정의하는 데 대해서는 이견이 없다. 주목할 것은 초기 경전이나 불전 문학에서 석가의 전신(前身)을 지시했던 ‘보살’이 대승불교에 이르러 ‘유개념(類概念)’으로 확장되었다는 점이다. 대승의 가장 초기 문헌인 『반야경』의 주석서인 『대지도론』에는 계위에 따른 보살의 유형과 특징들이 제시되고 있다. 『반야경』 성립 당시에 이미 복수의 보살 관념이 자리 잡혀있었

36) 이자랑, 「자타카 및 불전 문학에 나타난 보살사상」, 23.

37) 이자랑, 「자타카 및 불전 문학에 나타난 보살사상」, 8.

히라가와 아키라(平川彰)는 대승 경전에서 ‘보살’이라는 말은 자명한 것으로 쓰이고 있기 때문에 그 성립은 대승불교의 흥기 이전에 있다고 보고, 이러한 점에서 ‘기원전 2세기’경이라고 보는 것이 무방할 것 같다고 주장한다(히라가와 아키라(平川彰), 「대승불교의 특징」, 41).

38) 대승의 기원에 대해서는 대중부기원설, 불탑숭배와 재가자기원설, 간다라 기원설, 일부 수행자 기원설 등이 있다. 최근 대승의 추진력이 인가에서 떨어져 외지고 험한 곳에서 수행했던 승려집단으로부터 나왔다고 주장하는 연구가 있다. 도시에 기반을 둔 재가신자의 헌신적 종교운동과는 거리가 있을 뿐 아니라 사찰을 중심으로 전개된 부파불교의 철학적 입장과도 거리가 있는 종교운동으로서 엄격한 고행전통에 뿌리를 두고 있는 승가를 중심으로 출현했다는 것이다(안성두, 「대승불교의 이념과 보살사상의 특징」, 37-40).

음을 보여주는 것이다. 그리고 『화엄경』, 『법화경』 등 이후에 체계화된 대승 경전에는 붓다의 설법을 듣는 다양한 유형의 보살중(菩薩衆)이 나타나고 있다. 일체중생에게 불성이 있음을 주장하는 『열반경』에 이르면 보살의 범위는 재가, 출가를 불문하고 깨달음을 추구하는 모든 이, 즉 불교도 전체로 확대되고 있다.<sup>39)</sup> 즉 보살이 ‘보리심을 발한’ 수행자 전반을 가리키는 보통명사로 전환된 것이다. 또한, 아직 성불이 결정되지 않은 일반 범부들에서 이미 붓다와 버금가는 경지로 수행을 완성한 문수, 관음, 보현 등과 같은 대보살에 이르기까지 보살의 범위가 무한하게 확장되고 있다.

따라서 대승불교 안에서 보살의 범위는 수행의 계위, 기능과 역할에 따라 다양하게 세분될 수 있지만, 실천적 측면에서 크게 두 가지 유형으로 구분할 수 있다. 첫째는 석가를 전범으로 보살행을 실천하는 제반 수행자들을 가리키는 개념이다. 이는 향상문의 입장에서, 지전(地前)의 범부보살에서 불퇴전위의 보살까지 자각각타(自覺覺他)의 실천을 수습하고 정진하는 이들이 여기에 속한다고 할 것이다. 보리심을 발하여 중생 구제의 자비행을 서원함으로써 연등불의 수기를 받았던 인위(因位)의 석가보살은 이들 대승 수행자들의 전범이라고 할 것이다.

두 번째는 향하문의 입장에서 중생들을 구제하는 타력 신성으로서 대보살의 유형이다. 미륵, 관음, 문수, 보현 등 과위(果位)의 보살들이 이에 해당한다. 보살도의 궁극에 이르렀으나, 대비심으로 중생세간으로 돌이켜 교화제도를 실천하는 완성형 보살군(菩薩群)을 의미한다. 수행의 성취와 바라밀의 구현에 있어서 이처럼 인위향상(因位向上)의 지전(地前) 보살과 과위향하(果位向下)의 지상(地上) 보살의 차이가 전제되는 것이다.

문수, 관음, 보현 등 대보살은 중생제도를 위한 방편으로서 보살 본원의 특수한 면을 강조하여 구상화시킨 이상적 존재로 볼 수 있다. 자비에 대해서는 관음이, 행에 대해서는 보현이, 지혜에 대해서는 문수가 그 속성으로 배대되

39) 히라가와 아키라(平川彰)에 의하면 소승불교나 불전 문학에서 언급한 보살은 모두 ‘붓다의 전생’인데 비해 대승불교에서 보살은 문수, 보현, 미륵, 관음 등 대보살을 제외하고는 대부분 대승을 신봉하고 실천하는 자로, 아직 성불이 결정되어 있지 않은 범부보살이다.(히라가와 아키라(平川彰), 「대승불교의 특징」, 35). 한편 사이구사 미쓰요시(三枝充恵)는 보살의 유형을 1) 성불을 지향하는 수행자 일반인 범부보살, 2) 관음, 세지, 문수, 보현 보살 등 수행을 완성한 대보살, 3) 그리고 용수보살, 마명보살, 제바보살, 무착보살, 세친보살 등 대승의 논사들을 지칭하는 경우로 구분하고 있다(「보살과 바라밀」, 153-54).

고 있는 것이다.<sup>40)</sup> 이와 같은 대보살의 관념은 중생을 섭화하는 대보살의 공능을 전제함으로써 대승불교의 신행에서 자력성 못지않게 타력성이 수용될 수 있었던 강력한 기반이었다. 이들은 수행을 완성하고 중생을 교화한다는 의미에서 범부 보살과 다르며, 언제나 현존하여 이타행을 이룬다는 점에서는 인위(因位)에서 확인되는 본생 보살과 다르다. 오히려 중생을 섭화하는 붓다의 공능을 담보하는 권화(權化)로서의 성격을 보여준다. 세간 중생의 섭화를 성불의 토대로 인식했던 대승 보살에서 이들 대보살과 관련된 신행이 구축되면서 불교의 종교적 역할이 다양한 층위로 노정 되어왔다고 할 것이다.

## (2) 보살 원행(願行)의 관념과 반야바라밀

살펴본 것처럼 보살의 범위를 이타의 실천을 통해 성불로 나아가는 수행자 제반으로 확장한 것이 대승불교의 중요한 특징이라고 할 것이다. ‘하화중생’을 성불의 요체로 제시한 대승 보살도에서 중생세간은 벗어나야 하고 터부시되는 공간이 아니라 수행자인 보살이 필연적으로 돌이키고 머물러야만 하는 세계가 된다. 초기 및 부파불교에서 최상승의 경지로 여겨졌던 ‘아라한’은 대승 주창자들에게는 자리(自利)에 안주하는 불완전한 위치로 파악되었으며, 열반의 완성은 붓다와 같이 무수겁의 하화중생의 실천을 통해 성취되는 것으로 인식되었다. 이는 ‘일체중생이 성도(成道)하기 전에는 열반에 들지 않겠노라.’는 보살의 서원에서 극치를 이룬다.

이처럼 세간 중생을 섭화하는 대승 보살의 실천은 ‘바라밀(波羅密)’로 제시되었다. 바라밀은 ‘저 언덕에 도달하게 하는 것’의 의미인 범어 ‘파라미타(Pāramitā)’의 음역으로서 불전 문학에서부터 그 초기 형태가 나타나고 있다. 예를 들어 『수행본기경(修行本紀經)』은 “보살이 91겁 동안 도와 덕을 닦고 부처님의 뜻을 배우며 6바라밀(보시, 지계, 인욕, 정진, 선정, 지혜)을 행하고 좋은 방편과 자비희사로 중생들을 양육하기를 갓난아이 보살피듯 하였다.”고 기록하고 있다.<sup>41)</sup> 『마하바스투』의 십지설에는 많은 공덕으로 업을 지배하며 자신의 의지에 따라 윤회를 거듭해 온 본생 보살의 긴 여정이 담겨있다. 여기에

40) 다케우치 쇼코오(武內紹晃), 「불타관의 변천」, 196.

41) 『修行本起經』(T3.184, 463a21~24): 能仁菩薩 於九十一劫 修道德 學佛意 行六度無極 布施持戒 忍辱精進 一心智慧 善權方便 慈悲喜護 育養衆生 如視赤子.

서 보살은 윤회 속에 있지만, 중생과 같이 업에 종속당하지 않고 오히려 업을 지배하며, 중생 구제를 위해 이 세상에 온다고 하는 ‘원행(praṇidhicaryā, 願行)’의 관념이 나타나고 있다.<sup>42)</sup> 그 이상적 전범인 석가는 십지(十地)로 표현된 긴 시간 동안 이타(利他)의 원행(願行)을 통해 무량한 복덕을 쌓아 결국 석가모니 붓다로 출현하게 된 것임을 강조하고 있다.<sup>43)</sup> 바라밀은 석가보살이 인위에서 행했던 이와 같은 원행의 내용을 대승의 입장에서 체계화한 것이라고 할 수 있다. 주지하는 바와 같이 가장 정형화된 것은 보시, 지계, 인욕, 정진, 선정, 지혜(반야)의 육바라밀(六波羅密)이며, 화엄 사상은 방편(方便), 원(願), 력(力), 지(智)를 더해서 십바라밀로 제시하였다.

그리고 이처럼 중생 구제를 위해 세간으로 돌이켜 바라밀을 실천하는 보살의 원행은 석가의 속세의 수행과정에서 나타나는 ‘서원(誓願)과 수기(授記)’가 기반이 되고 있음을 볼 수 있다. 서원은 붓다와 같이 깨달은 자가 되어 중생을 구제하리라는 보리심과 이타심의 발현이며, 수기는 보살의 실천이 성숙하여 미래의 성불을 확증하는 것이다. 특히 서원은 제도교화를 위해 보살이 중생세간으로 돌이키는 ‘원행’의 동인이라는 점에서 성불의 지향과 중생 구제 활동의 불가분리성을 보여준다.

여기서 보살이 중생의 업에 예속되지 않고 원행을 지속할 수 있는 교의적 근거가 대승의 관점에서 어떻게 마련되고 있는지를 확인할 필요가 있다. 가장 초기의 대승 경전이라고 할 수 있는 『반야경』은 보살 원행의 가능 근거를 공성(空性)을 관하는 지혜인 ‘반야바라밀(般若波羅蜜)’로 제시하고 있다. 제목에서 알 수 있듯이 『반야경』은 반야바라밀의 의의를 특히 중시하는 경전이다. 대승 최초의 문헌인 『팔천송반야경』과 『공덕장엄경』의 1장에는 반야바라밀에 대한 언급이 있을 뿐, 나머지 다섯 바라밀들에 대한 언급이 나타나지 않는다. 이후 『팔천송반야경』을 증광한 대품반야바라밀 문헌들에 이르러서야 반야바라밀과 다섯 바라밀의 조화가 모색되고 있다.<sup>44)</sup> 무엇보다 『팔천송반야경』에서 최초로 ‘대승’이라는 표현이 언급되고 있음을 볼 때, 대승의 초기에 반야바라밀이 보살도의 가장 중요한 기반으로 인식되었음을 알 수 있다. 시즈타니 마사오(靜谷正雄)·스구로 신조오(勝呂信靜) 역시 대승불교의 핵심을 ‘보살’과

42) 이자랑, 「자타카 및 불전 문학에 나타난 보살사상」, 25.

43) 이자랑, 「자타카 및 불전 문학에 나타난 보살사상」, 30.

44) 이영진, 「초기 대승경전에 나타난 보살의 이념」, 62.

‘반야바라밀’로 보고 있는데, 반야바라밀의 습득 없이는 다른 바라밀의 완성이 가능하지 않으며 보살승도 참된 보살승일 수가 없음을 강조하였다.<sup>45)</sup>

‘반야’는 일체 제법의 ‘공성(空性)’을 관조하는 지혜를 의미한다. 사실 공 사상은 초기불교에서부터 그 맥아가 확인되고 있다. 특히 맛지마 니까야 중 『소공경(小空經), *Cūlasuññatā-sutta*』과 『대공경(大空經), *Mahāsuññatā-sutta*』은 초기불교의 핵심인 위빠사나 명상 수행에 비취 공성을 이해하고 공성을 해석해야 한다고 강조하고 있다.<sup>46)</sup> 또한 아비달마 부파불교에서도 제법의 무아(無我)를 관하는 공(空)삼매, 무아이므로 무상임을 관하는 무상(無相)삼매, 무상이므로 원망에 계박되지 않음을 관하는 무원(無願)삼매 등 삼종의 삼매가 논의되어 왔다. 이러한 삼종의 삼매는 『반야경』에도 빈번하게 언급되고 있는데, 아비달마의 공사상이 아공(我空)의 의미에 국한됨에 비해, 『반야경』에서는 인간을 포함한 일체 제법의 본질이 공하다는 법공(法空)을 함께 주장한다는 점에서 차이가 있다.<sup>47)</sup>

주목할 것은 초기 경전이 삼 삼매(空, 無相, 無願)를 실현한 단계를 열반의 경지로 인식하는 데 비해, 『팔천송반야경』은 반야바라밀의 수습을 통해 그렇게 획득된 ‘열반’에 대해서도 실재한다는 관념을 가지면 안 된다고 주장한다는 점이다. 그리고 일체 제법의 공성을 관하여 성문·연각의 열반에 안주하지 않고 지속적으로 보살이 중생 제도를 위해 세간으로 돌이키는 것을 ‘방편선교(方便善巧)’로 제시한다. 즉 방편선교란 보살이 반야바라밀 수행을 통해 성문의 열반으로 나아가지 않는 것을 의미한다.<sup>48)</sup> 즉 열반 또한 자성(自性)이 없음을 관(觀)하여 열반을 획득하거나 거기에 안주하고자 하는 소승 부파의 자리적 수행론을 벗어나고 있다. 반야바라밀의 수습을 통해 보살이 성문지의 계위에서 열반을 실체화하여 안주해버릴 위험성을 제거함으로써 보살의 원행이 가능해지게 되는 것이다. 이처럼 생사와 열반의 비실재성, 즉 공성을 관함으

45) 시즈타니 마사오(靜谷正雄) 외, 『대승의 세계』, 147.

46) 담마끼띠, 「초기불교에 나타난 대승공관의 기초」, 305.

47) 『반야경』은 일체법이 공임을 네 가지로 설명한다. 첫째, 제법은 예를 들어 환술사가 만들어낸 환영과 같다. 둘째, 제법은 방편적인 명칭(名稱)에 지나지 않으며 어떠한 존재성도 없으므로 일체법은 생성하는 것도 소멸되는 것도 아니다. 셋째, 제법은 무자성공(無自性空)이다. 여기서 제법이 자성이 있음을 인정하는 유부의 학설이 반박된다. 넷째, 제법은 인연화합 또는 연기하는 것이므로 개개의 실체는 없으며 따라서 공(空)이다(시즈타니 마사오(靜谷正雄) 외, 『대승의 세계』, 160).

48) 이영진, 「초기 대승경전에 나타난 보살의 이념」, 65.

로써 보살은 계속해서 세간으로 돌이켜 바라밀의 실천을 통해 붓다의 참된 열반에 계합(契合)해가는 것이다.

경에서는 이러한 과정을 보살이 삼 삼매를 ‘실현하지 않고 속달(parijaya)한다.’고 제시한다. 삼 삼매의 실현이 성문들의 열반을 의미한다면, 삼 삼매를 실현하지 않고 ‘속달’함으로써 붓다의 속성을 완전히 갖추 때까지 열반의 실현을 늦추는 것이 방편선교인 것이다. 나아가 삼 삼매의 속달을 통해 보살은 ‘모든 중생이 나와 동일하다.’고 여기는 이타심으로 원행을 수습해야 할 것을 강조하고 있다.<sup>49)</sup> 이처럼 보살이 열반의 관문에 서 있지만 그 문을 열고 들어가지 않는 것은 ‘모든 중생을 구제하기 위하여 기꺼이 윤회의 괴로움을 감수하고 붓다가 되겠다.’는 서원이 그 배경에 놓여 있다.<sup>50)</sup>

반야 계통의 경전들은 이처럼 공사상을 전면에 내세워 반야바라밀이 보살 수행자가 얻을 수 있는 궁극적인 깨달음과 절대적 경지에 도달하는 바탕으로서 원행이 가능할 수 있는 근거임을 제시하고 있다.<sup>51)</sup> 이러한 측면에서 『반야경』은 지혜와 자비라는 대승의 두 날개 중에서 ‘지혜’에 방점을 두고 있는 경전이라고 할 것이다. 그런데 『반야경』보다 다소 늦게 성립된 『화엄경』은 지혜보다 자비행을 보살도의 요체로 더욱 강조하는 경향을 보여준다. 중생을 섭화하는 대비행이 붓다의 열반에 계합(契合)하는 보살 원행의 핵심 축임을 부각하고 있는 것이다.

이는 『화엄경』의 구조를 통해서 분명하게 드러나는데 초품인 「여래출현품」에서 여래의 입에서 나온 광명을 받아 법을 설하는 보현보살이, 마지막 품인 「입법계품」에서 선재동자가 법계에 들어가기 위한 최종 관문이 되고 있다. 경의 시작과 결말에 ‘행(行)’을 속성으로 하는 보현보살을 배치하고 있는 것이다. 보현보살로 상징되는 ‘행’은 보살도를 완성하는 필수적 자량(資糧)으로서 이타행을 의미한다. 『화엄경』의 정립 이전에, 일부의 품으로 유통되었던 『도

49) 보살의 방편선교에 대한 『팔천송반야경』 20장의 설명은 다음과 같다. “예를 들어 날개를 가진 커다란 새가 허공 가운데에서 날고 있고 땅에 떨어지지 않고 어떠한 의지처에도 의지해서 머무르지 않는다. 바로 허공 가운데에서 머무르지만, 그 허공조차도 의지하지 않고 의존하지 않는다. 수부띠여! 바로 이러한 방식으로 보살 마하살은 공성에 머무름으로써 머무르고 공성을 속달(Parijaya)한다. 그리고 무상에 머무름으로써 머무르고 무상을 속달한다. 그리고 무원에 머무름으로써 머무르고 무원을 속달한다. 원만하지 않는 붓다의 속성들을 가지고 그는 공성 혹은 무상 혹은 무원에 떨어지지 않는다.”(이영진, 「초기 대승경전에 나타난 보살의 이념」, 67-68).

50) 이영진, 「초기 대승경전에 나타난 보살의 이념」, 69.

51) 사이구사 미쓰요시(三枝充憲), 「보살과 바라밀」, 153.

사경』과 『본업경』에는 보현보살이 나타나지 않고 문수보살이 중심적인 역할을 하고 있다. 지혜를 상징하는 문수보살이 초기 『화엄경』을 이끌어간다는 것은 지혜를 중심으로 하는 반야경류를 계승했다는 것을 의미한다. 그리고 증광 및 보완되는 과정에서 이타의 실천을 상징하는 보현보살이 중심에 자리하게 된 것은 『화엄경』이 반야의 수습이라는 『반야경』의 자리(自利)적 수증론을 극복하고 있음을 보여주는 것이다.<sup>52)</sup>

요약하면 대승 보살도가 성불을 위한 필연적 장(場)으로 세간 대중을 수렴하면서, 보살이 중생세간으로 돌이켜 바라밀을 수습하는 ‘원행’의 관념이 부각되었고, 여기서 보살 원행의 가능 근거가 『반야경』의 공관을 통해 구축되었음을 알 수 있다. 보살은 반야바라밀의 수습을 통해서 열반과 생사 역시 자성이 없음을 관하여, 생사에도 열반에도 안주하지 않음으로써 지속적으로 중생세간에 돌이킬 수 있는 것이다. 그리고 점차 『화엄경』과 같은 대승 경설에서 대비행이 부각되면서 지혜와 자비라고 하는 대승 보살도의 두 축이 확고하게 구축되었다고 할 것이다. 이처럼 중생과 동체대비(同體大悲)의 자비행을 강조하면서 『화엄경』은 기왕의 육바라밀에 방편(方便), 원(願), 력(力), 지(智)를 더하고 있는데, 이는 수행을 완성한 대보살의 공능이 중생세간에 구현되는 향하문(向下門)의 입장을 반영한다는 점에서 타력성을 담보한다고 할 수 있다.

이와 같이 대승 보살도에서 동체대비의 실천이 강조되는 흐름은 관음, 문수, 보현 등 대보살의 관념이 구체화 되는 정황과 연동되고 있다. 그리고 이들 가운데서 특히 관음보살이 지혜와 자비를 구족(具足)한 대표적 신성으로 상징되어왔음이 주목된다. 관음보살은 『반야심경』에서 오온(五蘊)의 공성(空性)을 관하여 무상정등각(無上正等覺)을 성취한 대표적인 성자로 나타나고 있다. 또 『화엄경』에서는 대비행문(大悲行門)을 증득(證得)하여 사섭법(四攝法)으로 중생을 구제하는 신성으로 묘사되고 있다. 이는 대승불교 초기 단계에서부터 관음보살이 반야바라밀의 완성자이자 동체대비로 세간 중생을 섭화하는 ‘하화중생’의 실질적 주체로 상징되어왔음을 보여주는 것이다.

## 2) 불신(佛身)의 구조와 관음보살의 위상

52) 이영진, 「초기 대승경전에 나타난 보살의 이념」, 83-84.



### (1) 현신(現身)의 구원론적 의미

성불의 경지에 도달하고도 중생 구제를 위해 열반으로 나아가지 않고 중생 세간에 나투어 구제하는 대보살의 관념은 구제의 대상인 범부 중생과 소통하는 방식에 대한 모색을 추동하였는데, 여기에는 무엇보다 불신관(佛身觀)의 정립이 중요한 토대가 되었다고 할 것이다.

붓다의 몸에 대한 사유는 초기불교에서부터 그 연원을 확인할 수 있다. 신앙의 측면에서 불신이 초인적인 힘을 갖추고 있다는 것은 이미 초기 경전에서부터 나타난다. 붓다가 육체적으로 삼십이상(三十二相) 팔십종호(八十種好)를 갖추고, 정신적으로 십팔불공법(十八不共法)을 구비하며, 사신족(四神足)을 잘 수습한다는 것이 『아함경』 이래로 설해져 있다. 이와 같이 붓다가 수승한 몸과 탁월한神通력을 지녔다는 것은 원시불교 이래 점점 강조되어 부파와 대승불교에 계승되었던 것이다.<sup>53)</sup> 부파불교 시대에는 불신에 대한 사유가 더욱 구체화 되는데, 논의의 중심은 주로 석가모니 붓다의 생신이였다. 붓다의 생신을 유루(有漏)로 보는지, 무루(無漏)로 보는지에 따라 유부와 대중부의 설이 다르게 주장되었다. 유부에서는 붓다의 몸이라도 번뇌와 무관할 수 없으며, 무여열반에 들어야 완전한 해탈이라고 보는 생신유루설을 주장했다. 대중부에서는 붓다의 몸과 위력과 수명이 끝이 없으며, 붓다의 말은 모두 전법륜이라고 보는 생신무루설을 주장했다.<sup>54)</sup>

이후, 대승의 입장에서 열반을 성취한 이상적 붓다와 역사적으로 세간에 출현했던 붓다에 대한 이분법적 탐구가 이루어졌다. 대표적으로 담무참(曇無讖)역의 『열반경』에서 여래의 몸을 두 가지로 설하고 있다. 첫째는 생신(生身)이고 둘째는 법신(法身)이다. ‘생신은 방편으로 중생세간에 응해서 나타난 몸이며, 법신은 언제나 움직임이 없어 변하여 옮겨가지 않는다.’고 묘사되고 있다. 열반에 도달한 붓다가 중생을 위해 몸소 세상에 나탈 수 있다는 해석은 붓다에 대한 대중들의 종교적 소망이 반영된 것이다. 여기에는 절대성에 입각한 불지(佛智)의 체(體)인 법신과 역사의 현실에 나타난 석존을 종교적 입장에서 일치시키려는 의도가 담겨있다고 할 것이다.<sup>55)</sup>

53) 히라가와 아키라(平川彰), 「대승불교의 특질」, 72.

54) 윤미경, 「『대지도론』의 불신론(佛身論) 연구」, 65-66.

초기불교와 부파불교가 붓다의 색신에 중점을 두었다면, 대승 초기의 『열반경』과 『반야경』 등에서는 법신 중심의 불신론을 제기하고 있음을 볼 수 있다. 용수는 『대지도론』에서 대중부의 무루설을 수용하여 『반야경』의 공사상과 이제론(二諦論)을 바탕으로 법신관을 제시했다. 여기서 법신은 제법의 실상인 법성을 의미하는 법성신(法性身)과 그러한 법성으로부터 태어난 몸인 법성생신(法性生身)으로 구분된다. 법성생신은 중생을 구제하기 위해 방편으로 받은 인간의 몸을 의미한다는 점에서 응신(應身) 사상이 내포되어 있다.<sup>56)</sup> 이처럼 법신과 함께 유형의 몸인 법성생신을 설하는 것은 법신의 활동성을 보여주어 이원적으로 단절될 수 있는 법신과 생신을 불이(不二)의 관계로 통섭한 것이다. 이를 통해 세제(世諦)에 의해 역사적으로 생존한 석가모니 붓다의 유한성이 정당화되고, 진제, 즉 제일의제(第一義諦)의 측면에서 법신에 의해 생신이 갖는 유한성이 극복되는 것이다.<sup>57)</sup> 즉 법신과 색신의 관념으로 불신을 정의함으로써 역사적 인물인 석존의 실상이 영원한 구원자인 법신의 화현이라는 종교적 해석이 가능해진 것이다.<sup>58)</sup>

『열반경』과 『반야경』을 중심으로 나타났던 법신(法身)과 색신(色身)의 이신론(二身論)을 거쳐 유식 사상을 정초했던 무착(無著Asaṅga, 395-470경)의 『대승장엄경론』에 이르러 자성신(自性身, svābhāvikakāya), 수용신(受用身, sām̐bhogikakāya), 변화신(變化身, nairmāṇikakāya)의 삼신(三身)으로 귀결되었음은 잘 알려져 있다. 이러한 삼신관은 이후 불신에 관한 다양한 논의의 근간이 되었다.<sup>59)</sup> 무착의 『섭대승론』(현장 역 피과지분(彼果智分) 제11)에 의하면 삼신은 ‘결과로서의 지(智)’ 이외의 다른 것이 아니다.<sup>60)</sup> 생사와 열반을 ‘분별하지 않는 지혜’야말로 무주열반의 직접적인 바탕이며, 그 지혜가 붓다라는 인격 속에 구현된 것이 삼신이라는 것이다. 무분별지(無分別智, nirvikalpajñāna)는 전통적인 반야지혜(prajñā)보다 뛰어난 것으로 삼신(三身)관념의 바탕이 된다. 세친은 삼신은 보살의 초지(初地)에서 획득되고, 십지(十地)에 이르러 완전히 청정하게 되며, 이 때 최상의 자재(自在)를 얻는다고 하

55) 정성준, 「報身佛 思想의 展開에 대한 一考」, 22.

56) 윤미경, 「『대지도론』의 불신론(佛身論) 연구」, 66.

57) 『대지도론』에서 용수는 이들을 종합하여 진공·묘유의 양면을 강조하는 심화된 법·생 이신설을 전개하였다(윤미경, 「『대지도론』의 불신론(佛身論) 연구」, 97).

58) 정성준, 「報身佛 思想의 展開에 대한 一考」, 24.

59) 정호영, 「『섭대승론』의 삼신설」, 101.

60) 정호영, 「『섭대승론』의 삼신설」, 108.

였다.<sup>61)</sup> 이처럼 불신의 관념은 초기의 이신설에서 출발하여, 4-5세기경 무착, 세친 등에 의해 법신의 영원성(보편성)과 색신의 구체성(역사성)을 동시에 조화 융합시킬 수 있는 ‘제3의 신(身)’이 모색됨으로써, ‘자성신, 수용신, 변화신’의 삼신(三身)설이 확립되었던 것이다.<sup>62)</sup>

‘자성’, ‘수용’, ‘변화’는 동일한 법계의 세 가지 존재방식으로서, 불신이라는 개념을 통해 붓다의 속성을 인격적으로 구현한 것이다. 여기서 붓다의 몸을 표상하는 용어인 ‘신(身)’은 어떠한 속성 혹은 성질이 실현, 구체화, 응집된 상태를 나타내는 것으로 볼 수 있다.<sup>63)</sup> 그리고 주목되는 것은 무엇보다 수용신의 설정이라고 할 것이다. 『불지경론(佛地經論)』에서는 수용신과 변화신의 차이를 다음과 같이 설명하고 있다.

석가모니 붓다가 이 경전을 설하실 때, 지전(地前)의 대중은 이 예토에서 설법하는 변화신을 보고, 지상(地上)의 대중은 붓다의 정토에서 설법하는 수용신을 본다. 듣는 것은 비록 같아도 보는 바는 차별이 있으니 비록 함께 기뻐하며 믿음으로 받아들여 봉행할지라도 이해에는 깊고 얕음의 차이가 있으니 실행함도 각각 다르다.<sup>64)</sup>

경론에 의하면 수용신은 지상의 대중들이 보는 불신으로서 정토(淨土)가 의보가 되며, 변화신은 지전의 범부 대중들에게 감득되는 불신으로서 예토(穢土)가 의보가 된다. 즉 불·보살의 의보인 정토에서 지상의 보살들에게 감득되는 불신이 수용신이며, 범부 중생의 세계인 예토에서 감득되는 불신은 변화신인 것이다. 이와 같이 삼신관으로 대표되는 불신의 체계화는 구제의 대상이 되는 중생의 근기를 전제하여 형성된 것임을 알 수 있다. 일체 유정의 존립 기반을 욕계, 색계, 무색계의 삼계로 파악하는 불교의 세계관<sup>65)</sup>에서 욕계가 욕망과

61) 『攝大乘論釋』(T31.1597, 365b7~9): 釋曰, 得清淨三身者 是得如來淨三身義. 言清淨者 謂初地中唯得三身至第十地乃善清淨 得最上自在者.

62) 노권용, 「三身佛의 전개와 그 의미」, 71.

63) 정호영, 「『섭대승론』의 삼신설」, 104.

64) 『佛地經論』(T26.1530, 293a3~9): 釋迦牟尼說此經時 地前大眾見變化身居此穢土爲其說法 地上大眾見受用身居佛淨土爲其說法. 所聞雖同所見各別 雖俱歡喜信受奉行 解有淺深所行各異.

65) 『아함경』은 중생계는 욕계, 색계, 무색계의 삼계가 있고, 또한 중생도 욕유, 색유, 무색유(欲有·色有·無色有)의 삼유(三有)가 존재한다고 설한다. 욕계에는 욕유의 유정이, 색계에는 색유의 유정이 존재한다는 것이다. 정신적 영역인 무색계의 유정도 식(識)이 있어

번뇌에 계박(繫縛)된 범부 중생의 세계라면, 색계와 무색계는 삼매를 통해 초선(初禪) 이상의 성자들이 수용하는 세계라는 점에서 차별이 있다. 그리고 수용신은 이와 같은 세계관에 근거하여 욕계를 초월한 색계와 무색계의 유정들, 즉 수행과 선정을 통해 수증한 수행자들이 향수(享受)하는 제3의 몸으로 건립된 것임을 알 수 있다.

유가행 유식학파의 삼신설은 이후 『대승기신론』을 중심으로 여래장사상 계에서 더욱 구체화 된다. 『대승기신론』의 불신관 역시 진여자체상으로서의 법신(자성신)에 초점을 두면서, 진여 용대로 보신(수용신)과 화신(변화신)을 세워 이타적 향하문의 입장을 보여준다. 체대(體大)와 상대(相大)를 합하여 이지불이(理智不二)의 법신에, 그리고 용대(用大)를 둘로 나누어 보신과 응신에 배대하고 있다. 진여자체는 일체의 언어명상(言語名相)과 사려분별(思慮分別)을 넘어서는 평등의 상(相)으로서 범부와 성문, 연각, 보살의 3승 그리고 제불(諸佛)에 있어서 하등의 증감이 없으며, 삼세를 통해서도 하등의 생멸이 없는, 영원 불멸하고 보편 평등한 절대적 체성(體性)으로 규정되고 있다. 또 진여자체에는 무한한 성공덕(聖功德)이 본구(本具)되어 있어서 부사의한 성덕(聖德)이 항상 끊이지 않으므로 상대라 한다. 이와 같은 진여자체상을 인위에서는 여래장이라 부르고 과위에서는 여래법신이라 한다고 언급하고 있다.<sup>66)</sup>

진여법신에는 중생제도를 위한 부사의한 공용(功用)이 부단히 일어나 중생의 근기에 따라 응화신과 보신이 무한하게 나타나는데, 분별사식에 얽매어 유심의 이치를 모르는 범부와 이승에게는 그들의 근기에 상응하는 응화신으로, 아직 미세한 차별의식, 즉 업식이 남아있기는 하나 유심소현(唯心所顯)의 이치를 증득한 보살들에게는 무량무변의 보신으로 나타나는 것으로 이야기한다. 물론 이때 보·응(화) 이신은 중생의 근기에 따라 각자의 마음에 비춰진 법신불의 그림자에 불과한 것일 뿐 진여법신의 자체상에는 일체의 차별상을 찾아볼 수 없다고 강조하고 있다.<sup>67)</sup> 불신의 체성과 양태에 대한 이와 같은 인식은 중생을 향한 불보살의 구제 활동이 사바, 즉 현상계에 시현되는 방식에 대한 탐구에서 비롯된 것이다. 이러한 관점에서 삼신론은 대승 구원론의 입장에서 무분별지를 증득한 대보살이 중생을 제도하기 위해 방편을 나투는 향하문의 차

---

대상 세계에 연(緣)하여 유정으로서의 번뇌가 존재하므로 중생계로 파악하였다(정성준, 「報身佛 思想의 展開에 대한 一考」, 24-25).

66) 노권용, 「三身佛의 전개와 그 의미」, 67.

67) 노권용, 「三身佛의 전개와 그 의미」, 68-69.

원을 보여주는 것으로,<sup>68)</sup> 대승불교 신행의 타력성을 노정하는 기반이 되었다고 할 것이다. 불보살의 공능이 구제 대상의 근기에 따라 일체세간의 중생을 섭화하는 메커니즘을 담지하고 있기 때문이다. 그리고 이하에서 살펴보겠지만 관음보살은 불신의 체성과 양태에 대한 이와 같은 인식을 기반으로 대승 신앙의 전개과정에서 무한한 응화신을 나투어 구제하는 실질적인 구제자로 상정되어왔다.

## (2) 삼신(三身)의 구현자로서 관음보살

살펴본 바와 같이 법신, 보신, 화신의 삼신 체계로 불신관이 정립된 것은 유식계의 경론이 중요한 바탕 되었다. 전식득지(轉識得智)로 제시된 유가행법의 요체는 범부의 전오식(前五識)과 의식(意識), 말나식과 아뢰야식을 불지(佛智)인 성소작지(成所作智), 묘관찰지(妙觀察智), 평등성지(平等性智), 대원경지(大圓鏡智)로 전환하는 것이다. 이처럼 수행자가 중생성을 소거하고 불지에 계합함으로써 삼신을 성취해가는 과정은 전의(轉依)로 제시되고 있다. 그리고 이와 같은 유식 사상을 기반으로 밀교는 더욱 적극적으로 삼신의 증득을 수행의 완성으로 표방하고 있다. 초기 밀교 경전에 속하는 『금광명경』은 중생이 지닌 의식의 장애를 정화함으로써 불신을 성취하는 것에 대해 다음과 같이 설하고 있다.<sup>69)</sup>

선남자여, 모든 범부는 세 가지 상(三相)이 있으므로 결박과 장애가 있게 되고, (그로 인해) 삼신과 멀어지므로 삼신에 도달하지 못한다. 그 세 가지는 무엇인가. 첫째, 사유분별상(思惟分別相)이고 둘째, 의타기상(依他起相), 셋째, 성취상(成就相)이다. 이와 같은 상들을 이해하지 못하므로 멀어지지 못하고 정화하지 못하며, 그로 인해 삼신(三身)에 이르지 못한다. 이 세가지 상을 이해할 수

68) 무분별지는 가행(加行).근본(根本).후득(後得)의 세 가지로 구분되는데 그 정점에 있는 것이 근본무분별지이며, 세간 속에서 근본무분별지로 향하는 것이 가행무분별지 그리고 출세간의 근본무분별지가 세간을 향해 작동하는 방식이 후득무분별지로 이야기한다. 여기에서 가행지와 후득지는 모두 세간 안에서 작동하는 것이라는 점에서는 동일하나 전자가 '범부'의 희구임에 반해 후자는 '보살'의 활동이라는 점에서 근본적으로 다르다. 바꾸어 말해 전자는 범부가 분별 속에서 무분별을 추구하는 것이라면, 후자는 무분별을 얻은 보살이 분별 속에서 활동하는 것이다(정호영, 『『섭대승론』의 삼신설』, 108-11).

69) 정성준, 「報身佛 思想의 展開에 대한 一考」, 31.

있고, 멸할 수 있고, 정확할 수 있기 때문에 모든 붓다는 삼신을 구족하는 것이다.<sup>70)</sup>

인용문에서 보는 바와 같이 『금광명경』은 범부 중생의 심식에 삼상, 즉 분별상, 의타기상, 성취상이 작동하는데, 범부는 이러한 상을 제대로 이해하고 정확하지 못하기 때문에 삼신에 도달하지 못한다고 설하고 있다. 이에 비해 제불은 삼상을 이해하고 능히 정확하기 때문에 법신, 보신, 화신의 삼신을 구족한다. 즉 붓다는 전식득지하여 삼신을 온전히 구족한 존재로 정의되고 있다. 앞서 살펴본 것처럼 세친이 보살의 삼신이 초지에서 획득되고 십지에서 완성된다고 했던 것은 지상(地上)의 보살에 의해 구현되는 삼신이 수행의 증득처에 따라 원만성에 차이가 있음을 전제하는 것이다.

주목할 것은 본 연구의 주제와 관련하여 삼신의 구현자로서 관음보살의 위상이 어떻게 노정되고 있는가 하는 점이다. 대승 경설에서 관음보살이 응·화신을 나투어 중생을 제도 교화하는 대표적인 신성으로 나타나고 있기 때문이다. 용수는 『대지도론』에서 미성불로서 대보살과 붓다의 차이에 대해 다음과 같이 설명하고 있다.

어떤 사람은 십주의 보살과 붓다가 차이가 없다고 말한다. 변길(遍吉)·문수·사리·관세음 같은 보살은 붓다의 십력과 공덕 등을 다 갖추었으면서도 붓다가 되지 않는 것은 중생들을 널리 제도하기 위함이다. 이 때문에 생을 받고, 붓다의 눈을 가지고 있다고 온 세상의 중생과 모든 법(法)을 보지 못하고 듣지 못하는 것이 없다고 설해진다. 이들 보살은 여타의 보살들보다 위대하지만, 붓다에 비하면 두루 알지 못한다. 달빛이 비록 밝다 해도 해가 뜨면 그 빛이 나타나지 않음과 같다.<sup>71)</sup>

인용문에서 보듯 용수는 변길, 문수, 관음과 같은 대보살과 붓다의 차이를

70) 『金光明經』(T16.664, 363b14~20): 善男子, 一切凡夫爲三相故 有縛有障 遠離三身 不至三身. 何者爲三 一者思惟分別相 二者 依他起相 三者 成就相. 如是諸相不能解故 不能滅故. 不能淨故 是故不得至於三身. 如是三相能解能滅能淨 是故諸佛具足三身.

71) 『大智度論』(T25.1509, 350c1~7): 復次有人謂十住菩薩與佛無有差別. 如遍吉文殊師利觀世音等 具足佛十力功德等而不作佛 爲廣度衆生故. 是故生疑. 以是故說佛眼相 十方衆生及諸法中無不見無不聞. 是諸菩薩於餘菩薩爲大 比於佛不能遍知 如月光明雖大於日則不現.

해와 달에 비유하고 있다. 이들이 붓다와 같은 심력을 구축하고 있지만 붓다가 되지 않음은 널리 중생을 구하기 위함이라고 논하고 있다. 공능에 있어서도 이들 대보살은 시방 중생과 제법을 보거나 듣지 못하는 바가 없다는 점에서 다른 보살들보다 위대하다. 그렇지만 붓다와의 차별성을 드러내기 위해서 달빛에 비유하고 있는 것이다. 이처럼 용수는 대보살을 미성불의 위치로 파악하는 초기 대승의 입장을 대변한다고 할 것이다. 또 ‘보살은 중생을 교화하기 위해 전륜성왕, 제석, 범천, 성문, 벽지불, 보살, 불 등의 몸으로 현신한다. 이때 보살이 나타는 변화신은 무생법인의 법성생신을 증득한 보살 칠지(七地)의 단계에서 가능하고, 오신통의 위신력으로 중생을 교화하기 위해 붓다와 같이 화신을 나뉜다.’<sup>72)</sup>고 설명하고 있다. 여기서 보살이 육신통이 아닌 오신통의 능력을 보인다고 한 것은 육신통을 이룬 붓다와 구별을 두기 위함이다.

붓다와 보살, 삼신 구축의 문제에 대한 이와 같은 이해는 관음과 같은 대보살이 붓다에 버금가는 지위를 성취하였으나 완전히 미치지 못하는 신성으로 파악하였음을 보여준다. 『화엄경』 「명법품(明法品)」에도 ‘보살이 차례로 수행을 완성한 다음에 무변한 세계에 대법사가 되어 그 몸을 나타내지만, 보살이 높은 사자좌에서 설법하더라도 여래 이상을 넘지 못한다.’<sup>73)</sup>고 선을 긋고 있음을 볼 수 있는데, 역시 현교의 대승 경전이 불교 교단의 틀 속에서 교주로서 최고위의 붓다와 현실 세계의 실천적 임무를 지닌 보살의 차이를 전제하고 있음을 보여준다.<sup>74)</sup> 이처럼 보살에 대해 성불을 미룬 ‘미성불(未成佛)’의 존격(尊格)을 부여하는 것은 초기 대승 경전들에서 나타나는 일반적인 경향이다.<sup>75)</sup> 따라서 관음보살 역시 용수의 언급대로 붓다의 붓다에 버금가는 대비공능의 구현자이지만 미성불의 지위로 인식되어왔음을 볼 수 있다. 그럼에도 불구하고 관음보살은 특히 삼신의 관념을 토대로 무량한 응·화신을 나타는 구제자로 상징되어왔다는 점이 주목된다.

관음신앙의 근본경전이라고 할 수 있는 『법화경』 「보문품」에는 중생 구호

72) 『大智度論』(T25.1509, 273b02~18): 菩薩爲度衆生故 或作轉輪聖王身 或作帝釋身 或作梵王身 或作聲聞身辟支佛身 菩薩身佛身 … 或有菩薩得無生法忍法性生身 在七住地住五神通 變身如佛教化衆生.

73) 『華嚴經』(80) (T10.297, 98b11~98c02): 菩薩摩訶薩 勤修此法 次第成就 諸菩薩行 乃至得與諸佛平等 於無邊世界中 爲大法師 護持正法 … 菩薩如是 處於高廣師子之座 演說大法 唯除如來.

74) 배관성, 「밀교의 현신사상의 형성 고찰」, 162-63.

75) 이종섭, 「관음보살 신행연구」, 42.

를 위해 다양하게 응현하는 관음보살 신변의 양태와 그와 관련된 구제의 영역이 구체적으로 제시되어 있다. 또 『수능엄경』과 『화엄경』 등에서도 관세음보살의 대비행이 현신성현의 메커니즘을 통해 구현되고 있음을 보여준다. 관음보살이 이처럼 중생 구호를 위해 무한히 신변(身變)하는 존재로 묘사되고 있다는 것은 비록 보살로 칭해지고 있지만, 증득의 차제에서 이미 십지 이상의 계위인 불지에 도달해 있음을 보여주는 것이다. 초지에서 법신을 이루고 점차 상위의 계위로 나아가면서 보신과 화신을 완성해가는 삼신 구축의 과정을 고려할 때 여러 대승 경전에서 관음보살을 중생 구호를 위해 무한한 화신을 나타내는 존재로 묘사하는 것은 수증의 차제에서 관음보살이 이미 구경위에 이르러 붓다에 버금가는 삼신의 완성자임을 시사하는 것이다.

『화엄경』 「입법계품」에서 관음보살은 보타락가산에서 상주하며 설법하는 선지식으로 설해지고 있다. 「입법계품」은 십주, 십행, 십회향, 십지로 체계화된 화엄 수증(修證)의 계위를 선재동자의 순례를 통해 보여주고 있는데 여기서 관음보살의 위치는 대체로 십회향의 위치로 파악되어 왔다. 십회향은 보살의 수행 공덕이 무르익어 중생구제를 위한 대비 공능이 발현되는 단계라고 할 것이다. 관음보살이 선재에게 ‘나는 대비행의 해탈문을 성취하여 항상 모든 여래의 처소에 있으며, 모든 중생의 앞에 두루 나타나, 보시·애어·이행·동사섭의 행으로 섭화한다.’고 스스로의 증득처를 소개하는 내용에서 이를 확인할 수 있다.<sup>76)</sup> ‘항상 여래의 처소에 있으면서 모든 중생에게 두루 나타난다.’고 한 것에서 역시 현신의 관념이 강조되고 있음을 볼 수 있다. 이러한 언급은 관음보살이 ‘대비천제(大悲闡提)’로 규정된 대승 보살의 속성에 가장 부합하는 신성임을 보여준다. 대비천제는 대비심으로 성불의 종성을 끊은 ‘천제(闡提)’라는 뜻이다 ‘천제(Icchantika)’란 말은 여래장 계통의 경전에서 성불을 할 수 없는 종성을 가리키는 말이다.<sup>77)</sup> 중생에 대한 자비로 영원히 성불의 계위로 나아가지 않는 구호자로서 보살의 본질을 나타내는 것이다.

한편, 정토신앙에서 관세음보살은 『법화경』이나 『화엄경』과 다른 차원에서 성현의 관념을 전유하고 있다. 법화, 화엄 신앙에서 관음보살이 현 세간에서 중생의 원망과 제난(諸難)을 구제하는 차방의 신격으로 상징되고 있다면, 정토

76) 『華嚴經』(T10.297, 367a16~367a21): 善男子, 我住此大悲行門 常在一切諸如來所 普現一切衆生之前 或以布施攝取衆生 或以愛語 或以利行 或以同事攝取衆生

77) 이종섭, 「관음보살 신행연구」, 42..



신앙은 임종 및 왕생의 문제에 초점을 두고 있다. 『관무량수경』에서 관음보살은 대세지보살과 함께 서방극락정토의 교주인 아미타불의 협시이자 보처보살로 나타나고 있다. 여기서 관음보살은 미타여래와 함께 임종자의 근기에 따라 진신이나 화신을 나투어 내영하여 정토로 인도하는 존재로 묘사되고 있다. 자증(自證)이 뛰어난 자는(上品) 아미타불에 맡기고 관음은 하품(下品)의 극락왕생을 돕는 역할을 수행하는 것으로 제시되고 있다. 역시 계위에 있어 붓다와 보살에 대한 차별적 인식이 반영되어 있다고 할 것이다.<sup>78)</sup>

그런데 밀교에 이르면 이처럼 붓다와의 간극을 전제하여 ‘미성불’의 입장으로 관음보살의 위상을 파악하는 현교의 관점을 극복하고, 과거에 이미 성불한 존재로 상정하는 흐름이 나타난다. 『천수경』의 경우 “이 관세음보살이 불가사의한 위신력으로 과거 무량겁 중에 이미 부처가 되어 정법명여래(正法明如來)라고 불렸으며, 대비원력으로 일체 보살을 일으켜 모든 중생을 안락성숙(安樂成熟)케 하기 위해 보살로 화현한 것”이라고 설하고 있다.<sup>79)</sup> 『십일면신주심경의소』에는 또 다음과 같이 설명한다. “이 관세음보살에는 두 가지 뜻이 있다. 첫째, 이미 성불한 보살이라는 의미로, 그래서 『관세음삼매경』에서 ‘관세음은 나에 앞서 성불하여 정법명여래라고 불렸고 내가 제자가 되었다.’고 하였다. 둘째로 아직 성불하지 못한 보살의 의미가 있다.”<sup>80)</sup> 즉 관세음보살이 이미 전세에 성불하였다고 하는 인식도 있었음을 보여주고 있다.

8세기에 불공(不空)이 번역한 『금강정경』에는 관세음보살 대신 ‘관자재왕여래(觀自在王如來)’라는 명칭을 사용하여 관자재왕여래를 관하는 밀언지송 수행법을 설하고 있다.<sup>81)</sup> 또 불공은 『이취석(理趣釋)]에서 관자재왕여래에 대해 “‘자성청정의 법성을 얻은 여래’는 이 관자재왕여래의 다른 이름이며 곧 이부처를 무량수여래라 이름하며, 청정미묘한 불국토에서 불신을 현성하여 오락세계에 머물 때는 곧 관자재보살이 된다.”고 해석하였다. 더 나아가 ‘비로자나불을 관자재보살로 삼는다’라고 하여 비로자나불과 관자재보살이 동체임을 설한

78) 이에 대해 이지관은 정토신앙이 구품(九品)의 차제를 설정하여 「보문품」에서 관음이 갖는 자재의 평등 보문, 즉 무애평등의 위신력을 약화시켰다고 지적하기도 했다(이지관, 「경설상의 관음신앙」, 72).

79) 『千手經』(T20.1060, 110a10~14): 此觀世音菩薩 不可思議威神之力 已於過去無量劫中 已作佛 竟號正法明如來 大悲願力 爲欲發起一切菩薩 安樂成熟諸衆生故 現作菩薩.

80) 『十一面神咒心經義疏』(T39.1802, 1006c4~7): 是觀世音菩薩乃有二義 一云 已成佛菩薩也. 故觀音三昧經曰, 是觀世音在我前成佛 名正法明如來 吾爲弟子也. 二云 未成佛菩薩也.

81) 『金剛頂經觀自在王如來修行法』(T19.931, 74a20, 75a4, 75a11).

다.<sup>82)</sup> 관음보살을 무량수여래와 불일불이(不一不二)의 체용 관계로 나타내고 있으며 나아가 비로자나불의 위상으로까지 제시하고 있는 것이다.

이처럼 관음보살의 위상은 대승 초기에서 후기 밀교를 관통하며 여래에 버금가는 미성불의 위계에서 이미 과거세에 성불한 여래의 지위로까지 상승해왔음을 볼 수 있다. 무엇보다 삼신의 관념을 기반으로 무한한 응화신을 나투어 중생을 구호하는 능력을 갖춘 대보살로 현창되면서 법화, 화엄, 정토, 밀교를 아우르는 하화중생의 실천방편으로 원용되어왔음을 알 수 있다.

한편, 이와 다른 층위에서 기능과 역할의 유사성을 기반으로 관음보살의 기원을 석가모니에로 소급하는 시도를 했던 연구들을 볼 수 있다. 시즈타니 마사오(靜谷正雄)는 ‘석가모니가 열반에 든 후, 불탑신앙 안에서 성장했던 대비 관찰자로서의 석존의 이미지가 ‘관세음’이라는 대보살의 탄생에 영향을 끼쳤을 것’으로 추정하였다.<sup>83)</sup> 여기에는 무엇보다 입멸 후에도 변함없이 중생을 관찰하여 고난에서 구호하는 석존의 역할에 대한 신앙적 기대가 반영되었을 것으로 보았다. 그리하여 ‘대비 관찰자’를 지시하는 대명사로 ‘관세음’이라는 명칭이 점차 신자들 사이에서 통용되었을 것으로 추정했다. 즉 관세음보살이란 명칭은 별도의 고유한 인명에서 유래한 것이 아니라 중생을 관찰하는 기능적인 면에서 연유한 것으로 파악했던 것이다.<sup>84)</sup>

『찬집백연경』에는 “세존이 계서 항상 대비로써 밤낮으로 중생을 관찰하고 액난으로부터 구호하며 홀연히 다가와 제도하니 그대들은 마땅히 그 이름을 부르라.”는 언급을 통해 석존을 ‘대비의 관찰자’이자 ‘액난의 구호자’로 묘사하고 있다.<sup>85)</sup> 이는 기능과 역할에 있어서 『법화경』 「보문품」의 관세음보살에 대한 묘사와 동일하다. 요시오카 료온(芳岡良音)도 「관세음보살의 기원」이라는 논문에서 “「보문품」에서 ‘물불의 재난(災難), 원적의 위해(危害), 그리고 현관(顯官)의 구금(拘禁)에서 벗어나게 하며 삼독(三毒)을 여의게 한다.’고 하는 관음의 이익 신앙의 내용이 『관찰세간경(Avalokita-sutra)』에 이미 나타나고 있는 것을 볼 수 있는데, 즉 석존이 보리수 아래에서 두루 세간을 관찰하여 고

82) 『大樂金剛不空眞實三昧耶經般若波羅蜜多理趣釋』(T19.1003, 612a10~15): 是觀自在王如來異名 則此佛名無量壽 如來若於淨妙佛國土 現成佛身 住雜染五濁世界 則爲觀自在菩薩。復說者 則其毘盧遮那佛爲觀自在菩 說一切法平等觀自在智印出生般若理趣。

83) 시즈타니 마사오(靜谷正雄) 『대승의 세계』, 133.

84) 천종환, 「관음신앙연구」, 35.

85) 『百緣經』(T4.200, 244b20~22): 有佛世尊 常以大悲 晝夜六時 觀察衆生 護受苦厄 輒往度之 汝等咸當稱彼佛名。

난 속에 있는 유정들을 해탈시켜 준다고 하는 전승으로부터 관음신앙이 성장하여 왔다는 것이 명백하다.”고 주장했다.<sup>86)</sup> 고토 다이요(後藤大用) 역시 “인간으로서 이 지상에 태어났던 석가모니 붓다가 관세음보살로서 귀의 예경받기에 이른 것은 특별히 기이하다거나 불가사의한 것은 아니며, 인간으로서의 석가모니가 관세음보살로 응화한 것은 당연하다고 할 수밖에 없다.”고 석가기원론의 당위성을 역설했다.<sup>87)</sup> 석존과 관음의 관계에 대한 이와 같은 인식은 사바세계의 구호자로서 영원히 열반하지 않고 중생을 구호하는 석가모니의 영원성에 대한 불교도들의 신앙을 반영하는 것이라 할 것이다.

## 2. 제도방편의 특징

관음신앙이 대승사를 관통하여 중생 구제의 실질적 방편으로 유통되어온 데에는 살펴본 바와 같이 보살 원행의 관념을 바탕으로 중생세간에 전유(轉遊)하는 ‘보살’이 담지한 존재론적 특징 때문이라고 할 것이다. 특히 삼신에 자재하여 중생의 근기와 원망에 따라 현전하는 관음보살 신변의 메커니즘은 석가 입멸 후 역사적 시·공간에서 중생을 제도 교화하는 실질적 구제자로서의 역할과 기능이 관음보살에게 투사되어왔음을 보여준다. 이하에서는 이처럼 신변의 관념을 토대로 중생과 소통 감응하는 관음보살 제도방편의 구체적 특징이 무엇인지를 살펴볼 것이다.

### 1) 관음성현(觀音聖顯)

#### (1) 음성교체(音聲敎體)

불보살의 명호에는 그들의 고유한 덕상(德相)과 공능(功能), 구제의 영역이나 방편이 함축되어 있다. 혜원(慧遠)인 『대승의장』에서 “체(體)를 드러내는

86) 요시오카 료온(芳岡良音), 「觀世音菩薩の起源」, 184.

87) 고토 다이요(後藤大用), 『觀世音菩薩の研究』, 320-22.

것으로 명(名)이 되고, 덕(德)을 표하는 것을 칭(稱)”이라 하였다.<sup>88)</sup> 『화엄경탐현기』에서도 “체를 부름을 명이라 하고 덕을 나타내는 것이 호가 된다.”<sup>89)</sup>고 하여 불보살의 명호에 수행의 과와 이타의 덕이 함유되어 있음을 말하고 있다. 이는 이름 자체가 본성을 표한다는 ‘명전자성(名詮自性)’의 입장을 보여주는 것이다.<sup>90)</sup> 이러한 인식을 기반으로 일심으로 불보살의 명호를 부르거나 사유 역념함으로써 재난이나 죄업을 소멸하고, 정토에 왕생하거나 해탈에 이르게 된다는 믿음이 확산되었다.<sup>91)</sup>

불보살의 명호에 대한 이와 같은 이해를 고려할 때 ‘관세음’이나 ‘관자재’ 역시 그 자체로 중생을 구호하는 관음보살의 방편을 표상하는 명호라고 할 것이다.<sup>92)</sup> 전자를 ‘세간의 음성을 관하는 자’로 이해한다면, 후자는 세간의 실상과 그 속을 살아가는 중생들의 신구의(身口意)를 관하여 구제하는 데 능하다는 의미로 해석할 수 있을 것이다.<sup>93)</sup> 관세음의 ‘관’에 해당하는 범어인 ‘avalokita’는 단순히 ‘보다(見)’라는 의미의 접두어 ‘ava’가 붙음으로써 관찰, 또는 ‘체관(諦觀)’의 뜻을 담지하고 있다. 규기(窺基)의 『반야심경유찬(般若心經幽贊)』에서도 “관은 비춘다는 뜻으로, 공을 체달하여 지혜가 있음이다. 자재는 무엇이든 뜻대로 할 수 있다는 의미이고, 그로써 증득하는 바가 뛰어나다. 과거에 육바라밀을 행하여 이제 그 결과를 완벽하게 이루니, 지혜로써 관함을 앞세워 열 가지 자재로움을 이룬다.”고 하였다.<sup>94)</sup> 원측은 “보살의 명호를 부르는 음성어업(音聲語業)을 관하여 고난에서 구제하므로 관세음이라 하

88) 『大乘義章』(T26.1851, 863b12~14): 所謂如來應供正遍知明行足善逝世間解無上士調御丈夫天人師佛世尊 此十經中說之爲號 或云名稱 通釋義齊 隨相分別 顯體爲名 標德云稱.

89) 『華嚴經探玄記』(T35.1733, 166c27~28): [號謂十號諸佛通名] 又召體爲名 標德爲號.

90) 이지관, 「경설상의 관음신앙」, 14.

91) 배금란, 「염불 공효의 실천적 의미 연구」, 76.

92) 중생구호 방편의 특징을 내포한 관음보살의 다양한 별호들을 볼 수 있는데, 대표적으로 ‘大悲尊’을 들 수 있다. 화엄경에서 관음보살이 ‘大悲行門’을 증득했다고 한데서 생겨난 것으로 이타의 원력이 가장 수승함을 보여주는 것이다. 또한 『화엄경』에 나타난 관음성지인 보타락가산(potalaka)이 남해에 있다고 하여 ‘南海大師’라고 불리기도 한다. ‘施無畏者’로 불리기도 하는데 이는 『수능엄경』에서 대비심으로 중생에게 무외를 베푼다고 설한 데서 비롯되었다. 또 관음보살의 대표적 지물이 연꽃이라는 점에서 ‘연화수(padmapani) 보살’로 불리기도 한다(이지관, 「경설상의 관음신앙」, 11-12, 20).

93) 지의(智顗)는 『관음현의(觀音玄義)』에서 ‘관세음보살’이라는 이름에 대해 해석하면서, 관음은 能所가 원융한 명호로서 ‘관(觀)’은 진여를 끝까지 비추어 본말을 살피는 의미가 있으며 ‘世音’은 관에 의해 비춰지는 경계라고 하였다(T34.1726, 877a7~20).

94) 『般若心經幽贊』(T17.1710, 524b23~25): 又觀者照義 了空有慧. 自在者縱任義 所得勝果. 昔行六度今得果圓 慧觀爲先成十自在.

나 신업과 의업을 드러내지 못하므로 관자재로 이름한 것이며, 이는 이공(二空)을 증득하여 중생의 삼업(三業)을 관찰함이 애쓰지 않아도 임운자재(任運自在)하기 때문”이라고 설명하였다.<sup>95)</sup>

이러한 설명들은 관세음으로 불리든 관자재로 불리든 간에 중생의 신구(身口意)를 추찰하여 섭화하는 관음보살의 공능이 수승함을 강조하는 것이다. 여기서 ‘관’한다는 것은 단순히 ‘봄’의 의미가 아니라 보고, 듣고, 공감하는 총체적 행위를 나타냄을 알 수 있다. 법운(法雲)은 이처럼 신업과 구업과 의업에 의해 표출되는 전반적인 중생의 실상을 관하는 신성으로서 관음보살의 명호에 대해 다음과 같이 설명한다.

관세음보살은 네 가지의 이름이 있다. 첫째, 관세음(觀世音)이다. 바르게 말하면, 세간 음성을 관하여 해탈로 이끈다는 것이다. 둘째, 관세음신(觀世音身)이다. 이것은 중생의 신업(身業)을 관하여 해탈로 이끈다는 것이다. 셋째, 관세의(觀世意)이다. 이것은 중생의 의업(意業)을 관하여 해탈로 이끈다는 것이다. 넷째, 관세업(觀世業)이다. 이것은 앞의 셋에 다 통하는 것이다. 묻는다. (이름이 그렇게 여럿인데도) 오직 관세음이라고 일컫는 것은 무슨 까닭인가. 해석자가 답한다. 단지 구업(口業)이 행하기 쉽고, 신·의(身·意) 양업(兩業)으로써는 잘 행하기 어려우며, 또한 사바세계는 음성으로써 불사(佛事)를 짓기 때문에 세간의 소리를 본다는데 따라서 그 명칭을 받게 된 것이다.<sup>96)</sup>

인용문에서 보듯 법운은 관세음이란 명호에 중생의 구업, 신업, 의업과 그에 따른 일체업을 관찰하여 해탈시킨다고 하는 네 가지 구제행의 의미가 함유되어 있다고 주장한다. 다만 삼업 중 구업이 행하기 제일 쉬우며 또한 사바세계는 음성으로써 불사(佛事)를 짓기 때문에, 보살은 중생의 삼업을 모두 관하고 있지만 중생의 편에 서서 관세음이라는 명의(名義)를 갖게 되었다는 것이다. 따라서 관음보살과 소통하여 관음보살의 가피를 촉발하는 대표적인 매개

95) 『般若心經贊』(T17.1711, 543b21~25): 若依舊本名觀世音 觀諸世間稱菩薩名音聲語業以救諸難因而立號名觀世音 猶未能顯觀身意業. 而今本云觀自在者 內證二空外觀三業不依功用 任運自在故 曰觀自在.

96) 『法華經義記』(T33.1715, 678a5~12): 觀世音者有四名 一名觀世音, 正言觀世間音聲而度脫之也. 二名, 觀世音身, 卽是觀衆生身業而度脫之. 三言觀世意, 卽是觀衆生意業而度脫之也. 四者名觀世業, 此則通前三種. 問曰, 若爾何故. 只說爲觀世音耶. 解釋者言, 但行口業則易. 身意兩業行善卽難也. 且娑婆世界, 多以音聲爲佛事. 是故從觀世音受名也.

는 소리 곧 음성이며, 음성을 교체로 제도하는 것이 관음신앙의 대표적인 특징으로 인식되어왔음을 볼 수 있다.

지의(智顗)도 『법화문구』에서 ‘음(音)’은 근기이며 그 종류가 인천, 이승, 보살, 부처의 근기로 나눌 수 있다고 하였다.<sup>97)</sup> 이는 ‘음성’을 각각의 유정들이 지탱하고 있는 업력과 근기를 표상하는 대표적 기제로 파악하고 있음을 보여준다. 이러한 인식은 “만일 백 천 만억의 중생이 온갖 고통을 받을 때에 관세음보살의 이름을 듣고 일심으로 그 이름을 부른다면 관세음보살은 즉시 그 음성을 듣고서 그들을 다 고통에서 벗어나게 한다.”<sup>98)</sup>라고 하여 관음보살이 중생과 감응하는 방편이 ‘음성’임을 제시하고 있는 『법화경』 「보문품」에 기인한 것이라고 할 수 있다. 소리는 이 땅의 모든 유정들이 각각의 존재 영역에서 상호 소통하는 가장 기본적인 방편이라고 할 것이다. 그리고 관음은 이처럼 모든 중생들의 실존 속에서 발현된 일체 소리를 관하는 신성임을 명호 자체를 통해 드러내고 있다.

인용문에서 법운이 ‘사바세계는 음성으로써 불사(佛事)를 짓는다.’고 언급한 것처럼 불교는 기본적으로 우리가 사는 이 세계가 소리를 통해 교화 제도가 이루어지는 음성교체(音聲敎體)의 세계로 인식해왔음을 볼 수 있다. 이처럼 소리를 제도 교화의 기반으로 파악하는 인식은 『대승법원의림장』에서 소승육파의 교설이 각각 ‘교체로 삼음에 있어서 유루무루가실(有漏無漏假實)의 차별은 있으나, 오직 소리와 명자(名字) 등이 교체의 본성이 된다.’라고 한 데에서도 확인할 수 있다.<sup>99)</sup> 『능엄경』에서도 ‘세존이 사바세계 출현함으로 이 세상의 중생들을 교화하는 진실한 교체인 붓다의 청정하신 음성을 듣게 되었으니, 삼매를 성취하려면 듣는 성품을 돌이켜야 들어가기 쉽다.’고 하였고, ‘관세음보살은 묘음으로 설법하고 세상 소리를 관찰하여 해조음과 범음으로 세상을 구제한다.’고 하였다.<sup>100)</sup> 이는 중생을 제도 교화하는 불보살의 참된 교체가 소리와 음성임을 강조하는 것이며, 특히 관음보살은 일체 중생의 소리를 듣고 또한 청정함 범음과 해조음으로 교화하는 신성임을 강조하는 것이다. 소리(音聲)

97) 『法華文句』(T34.1718, 145b3~4): 音者機也. 機亦多種, 人天機二乘機菩薩機佛機.

98) 『法華經』(T9.262, 56c6~8): 若有無量百千萬億衆生受諸苦惱 聞是觀世音菩薩 一心稱名 觀世音菩薩即時觀其音聲皆得解脫.

99) 『大乘法苑義林章』(T45.1861): 故通有漏無漏假實以爲敎體(251c12); 若取能詮 唯聲名等而爲體性(253a17~18).

100) 『首楞嚴經』(T19(945), 130c17~131b20). 佛出娑婆界 此方眞敎體 清淨在音聞 欲取三摩提, 實以聞中入. … 妙音觀世音 梵音海潮音 救世悉安寧 出世獲常住.

가 모든 중생의 가장 원초적인 소통의 매개체라는 점에서 음성을 교체로 중생을 교화 제도하는 대표적인 방편으로 관음신앙이 건립되었던 것은 매우 자연스러운 일이라고 할 것이다.

천태 지의는 이처럼 소리를 방편으로 중생이 관음보살을 초치하고 이에 대해 관음보살이 응현하는 현상을 ‘감응(感應)’이라 하였다. 이는 『관음현의』에서 『법화경』의 「보문품」에 대해서 “감응으로 종지(宗旨)를 삼으니, 십법계의 중생이 ‘고요하고 밝게 비추는 앞’을 두드려 앞뒤로 감응의 이익에 도달한다.”고 한 데서 확인할 수 있다.<sup>101)</sup> 지의는 이처럼 중생이 음성으로 관음을 감(感)하고 관세음보살이 응(應)하는 ‘감응도교(感應道交)’를 관음신앙의 대표적인 특징으로 파악하였다. 그리고 이와 같은 감응이 이루어지는 것은 관세음보살이 과보와 업과 번뇌에 빠져 있는 중생들을 관하고 자비심을 일으켜 일체중생들을 해탈시키겠다는 서원을 세웠기 때문이라고 하였다.<sup>102)</sup> 감응의 의미에 대해 당(唐) 대 법상종의 혜소(慧沼)도 “‘감(感)’이란 (중생이) 부른다는 뜻이요, ‘응(應)’이란 (불·보살이) 응현(應現)한다는 뜻이다.”라고 하였다.<sup>103)</sup> 이러한 관점에서 볼 때 감응은 중생의 부름에 응답하는 불보살 성현의 본질을 이루며, 또한 여기에는 대비신력으로 간단없이 중생을 섭화(攝化)하는 불보살의 무한한 공용이 전제되어 있다고 할 것이다.

『능엄경』에도 관음보살의 구제 방편이 다른 보살들보다 수승함을 부각하고 있는데, 이는 ‘이근원통(耳根圓通)’ 수행을 통해서임을 강조하고 있다. 이를 통해 ‘세간과 출세간을 뛰어넘어 시방세계가 두루 밝아지고 두 가지 수승함을 얻었는데, 첫째, 위로 시방의 모든 붓다의 본각 묘심과 하나가 되어 자비력이 붓다와 동일하게 되었고, 둘째 아래로 시방의 일체 육도중생과 합하여, 모든 중생과 더불어 자비를 구함이 같아졌다.’는 것이다.<sup>104)</sup> 관음보살이 이처럼 이근원통의 체달자로 제시되고 있는 것 역시 음성을 교체로 중생들을 섭화하는 것이 관음보살의 대표적 구제 방편임을 시사하는 것이다. 즉 『능엄경』의 교설은 관음보살이 삼매를 통해 붓다와 동일한 자력으로 일체 세간 중생의 음성을

101) 『觀音玄義』(T34.1726, 890c23~24): 以感應爲宗 十界之機 扣寂照之知 致有前後感應之益.

102) 이기운, 「천태 지의의 일불승 사상」, 434.

103) 『十一面神呪心經義疏』(T39.1802, 1007b9~10): 感者召義 應者應現義也.

104) 『首楞嚴經』(T19.945, 128b21~25): 忽然超越世出世間 十方圓明獲二殊勝 一者上合十方諸佛本妙覺心 與佛如來同一慈力 二者下合十方一切六道衆生 與諸衆生同一悲仰.

추찰하는 대비 신성임을 더욱 부각하고 있다고 할 것이다.

관음보살의 가피를 촉발하는 대표적인 행법이 보살의 명호를 소리내어 부르는 ‘칭명’이라는 점도 음성교체의 구원재로서 관음신앙의 특징을 보여주는 것이다. 지의는 일심칭명으로 중생과 관음 사이에 감응도교가 이루어져 중생고가 구제된다고 설명했다. 중생이 삼업(身口意)으로 감하고 관음이 자비로 응하는 것을 구기감응(口機感應), 의기감응(意機感應), 신기감응(身機感應)의 삼업감응(三業感應)의 구조로 설명하였다. 중생이 관음의 구업기연(口業機緣)을 통해 칠난에서 벗어나고, 의업기연을 통해 삼독을 벗어나며, 신업기연을 통해 두 가지 원(二求兩願)을 성취하게 된다고 설명한다. 그리고 이와 같은 관음의 응함은 본서(本誓)에서 닦은 무연자비로 중생을 관하고 응하므로 왕삼매(王三昧)에 들어 중생의 고난을 타파한다고 설명했다.<sup>105)</sup>

길장(吉藏, 549-623)은 칠난에 대해서 유정과 무정들이 관음을 칭명할 때 관음의 대비력으로 난을 면하며, 삼독(三毒)은 심난(心難)으로서 중생들이 항상 관음을 염하는 염불삼매로 멸하는데, 이는 항상 관음의 실상 법신을 염하여 여실관이 이루어지면 탐진치(貪瞋痴)가 일어나지 못하기 때문이라 했다. 또 자식을 구함은 부처님께 예배하고 공양하는 신업(身業)에 의하여 성취된다고 하며, 칠난과 삼독의 구제를 발고(拔苦)로, 득자의 원을 성취시키는 것을 여락(與樂)으로 구분했다.<sup>106)</sup>

지의와 길장은 관음 신행을 관법의 차원으로 체계화하는 시도를 보여주고 있다. 반야, 법화 등 대승 교학에 대한 이해를 기반으로 관음 신행의 의미를 공관(空觀)을 토대로 심화시킨 것이라 할 수 있다. 어쨌든 칠난, 삼독, 이구양원으로 범주화된 중생고<sup>107)</sup>의 해결에 있어서 관음보살의 명호를 일심으로 부르는 ‘칭명’이 음성을 매개로 일체 중생을 섭화하는 관음신행의 본질임을 알 수 있다.

한편, 밀교 변화관음 신앙이 전개되면서 칭명과 다른 층위에서 관음보살의 공능을 촉발하는 기제로 다라니(陀羅尼)문이 개시되었음을 볼 수 있다. 다라

105) 이기운, 「관음신앙의 구조와 신행체계」, 218.

106) 『法華義疏』(T34.1721, 626a~627b).

107) 관음보살 구제의 내용을 살펴보면 크게 칠난(七難), 삼독(三毒), 이구양원(二求兩願)의 3가지 범주로 구분된다. 칠난은: 불(大火), 물(大水), 바람(黑風), 칼과 몽둥이(刀杖), 악귀(惡鬼), 원적(怨賊)의 위해이다. 삼독은 탐욕(貪慾), 진에(瞋恚), 우치(愚癡)이다. 이구양원은 아들이나 딸을 구하는 것이다. (『法華經』(T4.0262, 56c09~57a09).



니의 지송 또한 소리로 관음보살의 위신력을 찬탄하는 구업신행(口業信行)이라는 점에서 관음보살 구제행에 상응하는 행법이라고 할 것이다.

『십일면신주심경』에서 관음보살은 ‘내 이름을 부르는 것만으로도 불퇴전지에 오르며 모든 병과 장애와 두려움을 극복할 수 있으며 신구의 악을 능히 멸할 수 있는데, 하물며 내가 설한 신주(神呪)를 수지독송(受持讀誦)하고 설하며 수행할 때는 무상보리를 얻음이 손바닥에 있는 것을 받음과 같다.’라고 설하고 있다.<sup>108)</sup> 다라니는 관세음보살이 직접 설한 것으로 단순히 칭명을 통해 얻어지는 가피보다도 수승한 공능이 함장 되어 있는 것으로 인식되었으며, 점차 관음보살의 성현 가피를 촉발하는 대표적인 행법으로 자리매김했음을 볼 수 있다.

주지하는 바와 같이 다라니는 능지(能持), 총지(總持) 또는 명주(明呪)라고도 하며,<sup>109)</sup> 이미 『장아함경』 등의 초기 경전에도 다양하게 나타나고 있다. 대체로 세간적 방편으로 그 공효(功效)가 강조 되었다. 그리고 대승불교 안에서 이와 같은 다라니문을 대표적으로 시현한 것이 관음신앙이다. 『반야심경』에도 무상의 대명주(大明呪)이자 대신주(大神呪)로 관자재보살의 진언을 현창하고 있으며, 『능엄경』에도 신주로 중생을 구제하는 관음보살의 묘용에 대한 교설이 나타나고 있다. 특히 밀교계 경전에 대비심다라니, 십일면신주, 육자주 등 관세음보살을 소의로 하는 전문적인 다라니(呪)가 다양하게 시설되어 있음을 볼 수 있다. 그 가운데 가장 대표적인 것은 오늘날 한국불교 안에서 흔히 ‘신묘장구대다라니’로 알려진 ‘천수대비주’라고 할 것이다. 『천수경』은 관세음보살이 설한 대비신주가 ‘중생의 안락과 수명장수, 부귀, 일체의 병고와 악업과 중죄의 소멸, 청정공덕의 증장, 일체선근의 성취, 일체의 두려움을 여의고, 일체의 원하는 바를 속히 만족시키는’ 공능이 있음을 강조하고 있다.<sup>110)</sup>

이처럼 관음보살의 가피를 촉발하는 대표적인 기제로서 칭명이나 다라니 등의 행법은 관세음보살에 대한 전적인 신애를 바탕으로 한 박티 신행으로서의

108) 『十一面神呪心經』(T20.1071, 152c18~152c22): 諸有稱念我名號者。一切皆得不退轉地。離一切病脫一切障一切怖畏。及能滅除身語意惡。況能於我所說神呪。受持讀誦如說修行。當知是人於無上菩提。則爲領受如在掌中。

109) 이지관, 「경설상의 관음신앙」, 65.

110) 『千手經』(T20.1060, 106b19~106b25): 爾時 觀世音菩薩 從座而起整理衣服向佛合掌 白佛言世尊 我有大悲心陀羅尼咒今當欲說 爲諸衆生得安樂故 除一切病故 得壽命故得富饒故 滅除一切惡業重罪故 離障難故 增長一切白法諸功德故 成就一切諸善根故 遠離一切諸怖畏故 速能滿足一切諸希求故。

성격이 강하며, 구업 중심의 이행도에 해당한다고 할 것이다. 이는 관음신앙이 무엇보다 하근기 일반 범부들을 위한 구원재임을 보여주는 것이다. 그리고 이와 같은 행법을 통해 촉발되는 관음보살 가피의 내용은 대체로 응화신 성현의 감득이라는 형태로 나타난다.

## (2) 성현의 유형과 특징

불교는 구원의 대상으로서 중생의 양태를 근기와 존재 방식에 따라 유형화하고 또 그들 각각의 중생들이 속해 있는 세계를 위계적으로 범주화하고 있다. 이를 대표하는 패러다임이 수미산 세계관이라고 할 것이다. 수미산 패러다임 안에서 유정 중생의 세계는 수직적 위계로 25가지 유형으로 나타나고 있다. 따라서 각 세계에 대응되는 중생의 유형 역시 25가지가 된다.

중생을 의미하는 또 다른 개념인 ‘유(有)’는 범어 ‘브하바(bhava)’의 번역어로서 존재, 생존, 상태 등의 의미로 풀이된다. ‘25유’의 세계는 크게 욕계, 색계, 무색계의 ‘삼계’로 범주화된다. 이 삼계의 중생을 각각 세분하여 욕계 14종, 색계 7종, 무색계 4종으로 분류하여 ‘25유’가 성립되는 것이다. 천태 지의는 이를 다시 6도(六道), 3승(三乘), 불(佛)의 10법계로 구분하였다.<sup>111)</sup> 그리고 관음보살은 이처럼 삼계, 25유, 10법계로 범주화된 일체 세계를 수용하는 신성으로 상징되어왔다.

이와 같이 삼계를 아우르며 모든 중생을 제도 교화하는 관음보살의 공능을 『법화경』, 『화엄경』, 『법집경』 등에서는 ‘십자재(十自在)’로 설명하고 있다. 관음보살은 명(命), 심(心), 재(財), 업(業), 수생(受生), 승해(勝解), 원(願), 신력(神力), 지(智), 법(法)에 자재하다는 것이다.<sup>112)</sup> 십자재는 경론에 따라 다소 차이가 있지만 어떠한 유형의 중생이라도 근기에 상응하여 구제하는 관음보살의 공능을 부각시키고 있다. 각각의 세계와 거기 거하는 모든 유정의 근기를 능히 수용하여, 그에 상응하는 가피를 시여하는 능력을 ‘자재’로 표현한 것으로 이해할 수 있다. 그와 같은 자재력은 대표적으로 현신 성현의 관념을 통해 구체화되고 있다. 대표적으로 『법화경』 「보문품」에서는 관음보살이 중생에 따라 삼십삼 응신을 나투어 교화한다고 설하고 있다.<sup>113)</sup>

111) 조진덕, 「관음 33응신 사상과 천태종」, 56.

112) 정병조, 「관음신앙의 현대적 의의」, 96.

삼십삼 응신에 대해 천태 지의는 몸은 서른 세 가지이지만 이는 십계에 포함되는 일체 중생을 모두 포섭하는 것이라고 풀이한다. 『관음의소』에서는 이 서른세 가지 몸에 대해 1) 성인의 몸 2) 하늘 세계의 몸 3) 인간세계의 몸 4) 사부대중 5) 부녀자 6) 동남동여 7) 팔부대중 8) 집금강신의 여덟 가지로 범주화하고 있다. 그리고 관음보살의 구제활동을 신구의 삼륜(三輪)의 교화로 보고, 신업의 33응신과 구업의 19설법을 펴서 인도한다고 밝히고 있다.<sup>114)</sup> 관음보살의 33응신을 제도의 대상에 따라 여덟 가지로 구분한 후, 각각의 범주 안에서 19가지 설법의 유형을 제시한 것이다. 내용을 살펴보면, 1) 삼성신(三聖身)의 세 범문, 2) 육천신(六天身) 각각의 여섯 범문, 3) 오인신(五人身) 각각의 다섯 범문, 4) 비구, 비구니, 우바이, 우바새 사부대중의 한 범문, 5) 장자, 거사, 재관, 바라문의 부녀의 한 범문, 6) 동남동녀 한 범문, 7) 하늘, 용, 야차, 건달바, 아수라, 가루라, 긴나라, 마후라가의 팔부중을 대상으로 한 범문, 8) 집금강신 한 범문으로 모두 열아홉 가지가 된다.<sup>115)</sup>

이처럼 삼십삼 응신의 활동을 구제의 대상에 따라, 설법의 내용을 열아홉 가지로 구분한 것은 보살 현신의 양태와 소통의 언어가 대상의 근기와 입장에 따라 각각 다르게 나타남을 의미하는 것이다. 이는 소통의 매개로서 음성이 유정의 근기와 그들이 거주하는 세계에 따라 각각 차이가 있기 때문이다. 범부 중생의 언어와 상근기 보살 수행자의 언어가 다르며, 삼계 육도로 구조화된 불교 세계관 안에서 천상, 인간 및 이류계의 언어가 각각 다른 것이다. 즉 천인에게는 천인의 언어로, 인간에게는 인간의 언어로, 이류계에서는 그들에게 통하는 언어로, 근기가 다른 중생들 각각에 상응하는 언어와 음성으로 교화함을 응현 설법의 형식으로 나타낸 것이다. 이처럼 다양한 중생들에게 상응하여 응현 설법하는 관음보살의 구제 활동은 특징은 ‘수기감응(隨機感應)의 메커니즘’으로 규정될 수 있을 것이다.

따라서 『법화경』 「보문품」에 제시된 33응신은 다종다양한 세계와 유정들을 모두 섭화하는 관음보살 공능의 자재성과 무량함에 대한 상징적 표상으로서의

113) 33응신은 불, 벽지불, 성문, 범왕, 제석, 자재천, 대자재천, 천대장군, 비사문, 소왕, 장자, 거사, 재관, 바라문, 비구, 비구니, 우바새, 우바이, 장자의 부녀, 거사의 부녀, 재관의 부녀, 바라문의 부녀, 동남, 동녀, 하늘, 용, 야차, 건달바, 아수라, 가루라, 긴나라, 마후라가, 인비인, 집금강신으로 언급되고 있다(『妙法蓮華經』(T4.262, 57a22~57b21).

114) 『觀音義疏』(T34.1728, 932b27~28): 從別答中 凡現三十三身 十九說法 束爲十界身.

115) 『觀音義疏』(T34.1728, 933a21~933a23): 今明三十三身文爲八番 一聖身 二天身 三人身 四四衆身 五婦女身 六童男女身 七八部身 八金剛身.

의미가 있다고 할 것이다. 같은 맥락에서 『수능엄경』은 32 응신을 제시하고 있다. 관음보살은 관음여래를 공양함으로써 문훈(聞薰), 문수(聞修), 금강삼매를 통해 부처와 자력(慈力)이 같아져서 몸으로써 32 응신을 이루고 갖가지 국토에 들어가게 되었다는 것이다.<sup>116)</sup> 삼매를 통해 부처와 동일한 자력을 갖추고, 서른 두 가지 응신을 이루어 일체 세간에 들어가 구호 활동하는 관음보살의 구제활동을 제시한다는 점에서 「보문품」과 같이 현신 성현의 관념을 강조하고 있음을 알 수 있다.

한편 밀교의 『십팔회지귀』에서는 불보살 신변의 구조를 유식의 사상을 토대로 자성신(自性身), 수용신(受用身), 변화신(變化身), 등류신(等流身)의 네 가지로 제시하면서 이는 단박에 일체 중생을 이익되고 기쁘게 한다고 설하고 있다.<sup>117)</sup> 대일여래를 자성신으로 하고 그 자성신이 화타문(化他門)에 주(住)하여 각각의 경계에 응해서 나타내는 것이 다른 삼신(三身)인데, 수용신은 십지의 보살을 위해서, 변화신은 지전(地前)보살 및 이승범부를 위하여, 등류신은 육도의 이류(異類)에 동등한 몸을 나타낸다는 것이다. 여기서 등류신은 중생 교화를 위해 불보살이 그 몸의 형상을 가리지 않고 현현하는 것을 의미한다.<sup>118)</sup>

주지하는 바와 같이 수용신은 자성신인 법성이 자기를 나타낸 것이며, 향하의 이타적 성격을 갖는다. 또 변화신과 등류신은 일체중생이 기쁘게 볼 수 있는 몸을 나타내고, 그들에게 듣기 좋은 말과 소리를 내어서 설법 교화하는 몸이다. 특히 등류신은 구계수류법신(九界隨流法身)이라 하여 중생 교화를 위해 몸의 형상을 가리지 않고 현현한다는 것으로 대일경의 구경 방편의 이상을 철저하게 구현한다고 할 것이다.<sup>119)</sup> 밀교에서 구경의 과(果)는 ‘방편(方便)’으로 인식되었다는 점에서, 현신 성현의 관념이 토대가 되는 관음신앙은 가장 수승한 방편문으로서의 위상을 점유한다고 할 것이다. 그리하여 비로자나불의 권화로서 관음보살 성현의 메커니즘을 완성하고 있는 것이 밀교 관음신앙의 중요한 특징이라고 할 수 있다.

주목할 것은 삼계 25 유의 중생 가운데 관음보살의 자비와 구호가 가장 절

116) 『首楞嚴經』(T19.945, 128b26~28): 世尊! 由我供養觀音如來 蒙彼如來授我如幻聞薰聞修金剛三昧, 與佛如來同慈力故 令我身成三十二 應入諸國土.

117) 『金剛頂經瑜伽十八會指歸』(T18.869, 287c10~12): 圓證四身 所謂自性身 受用身 變化身 等流身 是能頓作利樂一切有情諸菩薩聲聞緣覺及諸外道.

118) 다케우치 쇼코오(武內紹晃), 「필불타관의 변천」, 203-04.

119) 김영덕, 「관세음보살 33응신의 교리적 의미」, 135.

실하게 요청되는 곳은 욕계의 유정이라는 점이다. 욕계는 욕망으로 결박된 범부 중생이 업의 소산을 따라 전회(轉回)하는 고통의 세계이기 때문이다. 그리고 대승불교의 경설에서 관음보살 응화신의 무량함이 설해지고 강조된 목적은 무엇보다 욕계 욕도에서 고통 받는 중생들을 제도 교화하는 대비 공능의 무한성을 강조하기 위한 것으로 볼 수 있다. 그리고 이처럼 중생 구제의 방편으로서 관음신앙이 강조하는 것은 지상의 보살이 수용하는 보신이 아니라 하근기 범부 중생에 감득되는 화신임을 알 수 있다. 『금광명최승왕경』은 이처럼 욕계의 중생과 감응하는 몸인 화신에 대해 다음과 같이 설하고 있다.

보살이 화신을 어떻게 알아야 하는가. 선남자여, 여래께서는 과거의 수행지에 있을때 일체 중생을 위해 여러 법을 닦았고, 이와 같이 수습하여 수행이 원만한 경지에 이르렀다. 수행력을 따라 대자재를 얻었고 자재하는 힘을 가진 까닭에 중생의 뜻을 따르고, 중생의 행을 따르고, 중생세계를 따르며, 모든 것을 요별(了別)하여 시기를 기다리지 않고, 시기를 놓치지 않고, 중생의 처지에 상응하고, 시기와 상응하고, 행위와 상응하고, 설법에 상응하는 여러 가지 몸을 나타내는데 이것을 화신이라고 일컫는다.<sup>120)</sup>

경문에서 보듯, 화신이 중생의 뜻, 중생의 삶, 중생의 세계를 따라 모든 것을 요별하여 시기를 놓치지 않고, 중생의 처지와 시기와 행위와 설법에 상응하여 여러 가지 양태로 나타난 몸으로 정의되고 있다. 이는 신변가지(身變加持) 하는 관음보살의 성현이 중생의 구체적 현실에서 이루어지는 것임을 보여주는 것이다. 그리고 구제의 대상이 되는 범부 중생과 감응하는 불보살 성현의 실질적인 양태가 화신임을 나타내고 있다. 이와 같은 화신 성현의 관념을 토대로 불교 신앙 전개 과정에서 창출된 관음보살 영험 서사의 내용이 대체로 관음 화신을 조우하여 위난에서 벗어나거나 원하는 바를 성취하는 것으로 나타나고 있음을 볼 수 있다. 이러한 차원에서 화신의 관념은 하화중생을 성불의 요체로 파악했던 대승 보살도의 극치를 보여주는 것이라 할 수 있다. 그리고 관음보살은 무량한 화신을 나투어 사바세계를 섭화하는 실질적인 구호자

120) 『金光明最勝王經』(T16..665, 408b15~20): 云何菩薩了知化身? 善男子, 如來昔在修行地中 爲一切衆生 修種種法, 如是修習至修行滿, 修行力故 得大自在. 自在力故 隨衆生意 隨衆生行 隨衆生界 悉皆了別 不待時 不過時 處相應 時相應 行相應 說法相應 現種種身 是名化身.

로서 대승사를 관통하며 가장 대중적이고 지속적으로 민중들의 귀의를 받아온 신성이라고 할 것이다.

한편, 육계 육도 중생의 구제자로서 관음보살의 관념은 밀교 변화관음 신앙에서 더욱 구체화된다. 다면(多面), 다비(多悲), 다안(多眼) 등의 형태로, 다양한 지물과 함께 화려하게 묘사되면서 장엄의 극치를 보여주고 있다. 십일면(十一面), 천수천안(千手天眼), 백의(白衣), 마두(馬頭), 불공견색(不空羂索), 여의륜(如意輪), 청경(靑頸) 관음 등 삼계 유정의 양태에 대응되는 관음보살상(像)이 창출되어왔음을 볼 수 있다. 일체 세계를 주재하는 전능자로 관음보살의 극단적 형상화를 보여준다고 할 것이다. 특히 육계의 중생인 천, 인, 아수라, 아귀, 축생, 지옥의 육도에 전유하며 구제하는 관음보살의 관념이 성관음(聖觀音)·천수관음(千手觀音)·십일면관음(十一面觀音)·여의륜관음(如意輪觀音)·마두관음(馬頭觀音)·준제관음(准提觀音)의 ‘육관음(六觀音)’신앙으로 나타나기도 했다.<sup>121)</sup> 또 중국에서는 『법화경』 「보문품」의 33 응신과 별도로 민간에서 신앙되는 토착 관음상<sup>122)</sup>을 구축했음을 볼 수 있다. 이와 같은 관음보살의 다양한 형상화는 공능의 자재성과 함께 삼계 25유의 무량한 중생상(衆生相)을 반영하는 것이다. 그리고 중생과 소통 감응하는 관음보살 구제 활동의 양상이 대승불교의 중심 무대였던 동아시아 종교 지형에서 현신 성현의 메커니즘을 토대로 실질적으로 구현되어왔음을 보여주는 것이다.

## 2) 보문시현(普門示顯)

지금까지 살펴본 것처럼 관음보살은 대승불교 전개과정에서 불과위(佛果位)에 상응하는 삼신을 구축하여 사바세계의 보편교체(普遍敎體)인 음성

121) 육관음 신앙 관념은 지의에 의해 기초가 구축된 것으로 보인다. 『마하지관』에서 지의는 육도 중생을 교화하기 위해 육관음(六觀音)을 설하였는데, 대비(大悲: 破地獄), 대자(大慈: 破餓鬼), 사자무외(師子無畏: 破畜生), 대광보조(大光普照: 破阿脩羅), 천인장부(天人丈夫: 破人道), 대범심원(大梵深遠: 破天道) 관음으로 제시하였다(T46.1911, 15a29~b10).

122) 중국 사회에서 토착화된 관음 양태는 양류(楊柳), 용두(龍頭), 지경(持經), 원광(圓光), 유희(遊戲), 백의(白衣), 연와(蓮臥), 농견(淹見), 시약(施藥), 어람(魚籃), 덕왕(德王), 수월(水月), 일엽(一葉), 청경(靑頸), 위덕(威德), 연명(延命), 중보(衆寶), 암호(岩戶), 능정(能靜), 아누(阿耨), 아마제(阿摩提), 엽의(葉衣), 유리(瑠璃), 다라존(多羅尊), 합리(蛤蜊), 육시(六時), 보비(普悲), 마랑부(馬郎婦), 합장(合掌), 일여(一如), 불이(不二), 지련(持蓮), 쉼수(灑水) 관음으로 유형화되어 있다.

을 방편으로 다종다양한 세간과 거기에 거하는 모든 중생들을 섭화하는 신성으로 상징되어왔음을 볼 수 있다. 이와 같은 공능에 기인하여 관음신앙은 『법화경』의 품제(品題)에 제시된 바와 같이 보문(普門)으로 인식되어 왔다. 지의는 『법화문구』에서 관세음은 주체(人)이고 보문은 대상 즉 객체(法)로 볼 수 있는데, 주체와 대상을 합하여 제목을 삼은 것이 「관세음보살보문품」이라고 해석하였다.<sup>123)</sup> 여기서 보문은 주체인 관음보살에 의해 법계 안에서 구현된 구체적인 구제행을 함용한 개념으로, 행위의 주체인 관음과 주술관계 내지 체용의 구조를 이룬다. 이는 ‘관세음’이 관하는 주체와 관찰의 대상인 관경(觀境)이 은연중에 합치한 법신을 가리킨다면, 보문은 장소에 따라 감응하여 나타나는 응신<sup>124)</sup>이라는 지의의 해석을 통해서 드러난다.

또 “관세음이 ‘은연중’에 이익을 주되 칠난 삼독을 모두 여의고 이구양원을 모두 채우는 것이라면 보문은 ‘가시적’으로 이익을 주어 눈으로 서른세 가지 거룩한 용모를 보고, 귀로 열아홉 가지의 존귀한 가르침을 듣는 것”이며,<sup>125)</sup> “관세음이 자신의 의지로 지혜를 관조하는 것이라면 보문은 타의에 의해 지혜를 보는 것”<sup>126)</sup>으로 보문의 타력성을 지적한다. 그리고 “관세음의 궁극적 본체로서 근본이 요인(了因)의 종자(種字)라면 보문은 때에 따라 형편에 맞게 작용하는 것으로 연인(緣因)의 종자”<sup>127)</sup>라고 설명한다. 이처럼 지의는 품제에 내포된 보문으로서 관음신앙의 의미를 구체적으로 풀이하고 있는데, 자비, 큰 서원, 수행, 이혹, 입법문, 신통, 방편, 설법, 성취중생, 공양제불의 10가지 측면에서 원만 구족하다는 뜻이 ‘보문’이며, 관음보살 구제행의 가장 핵심적인 특징임을 강조하고 있다.<sup>128)</sup>

그리고 『관음현의』에서는 ‘보(普)’는 관음보살의 속성으로서, 무연자비심을

123) 『法花文句』(T34.1718, 144c28~145a2): 觀世音者 人也 普門者 法也. … 人法合題 故言觀世音普門品.

124) 『法花文句』(T34.1718, 145a7~8): 四觀世音者 觀冥於境 卽法身也 普門者 隨所應現 卽應身也.

125) 『法花文句』(T34.1718, 145a10~11): 六觀世音者 冥作利益 無所見聞 三毒七難皆離 二求兩願皆滿也. 普門者 顯作利益 自觀三十三聖容 耳聞十九尊教也.

126) 『法花文句』(T34.1718, 145a13~14): 七觀世音者 隨自意照實智也. 普門者 隨於他意照權智也.

127) 『法花文句』(T34.1718, 145a14~16): 八觀世音者 不動本際也 普門者 迹任方圓也. 九觀世音者 根本是了因種子 普門者 根本是緣因種子也.

128) 『法花文句』(T34.1718, 145b09~145b15): 普者周遍也. 無量若不得普則是偏法 若得普者則是圓法. … 略約十法明普 得此意已類一切法無不是普. 所謂 慈悲普 弘誓普 修行普 離惑普 入法門普 神通普 方便普 說法普 成就衆生普 供養諸佛普.

일으키고 사홍서원을 세운 뒤 그 서원을 충족시키고자 수행 정진해서 미혹을 여의고 법문에 들어가 신통력을 얻고 방편을 구족한 뒤 설법하는 능력을 갖추고 중생들을 구제한 후 시방제불에게 공양하는 것이 한량없음(普)을 의미한다고 설명하고 있다. 보살이 중도(中道)에 들어가 십법계를 두루 교화하기에 법신에는 손상됨이 없으며, 성인이 중생을 이익 되게 함이 큰 비가 한꺼번에 사방에 내려 초목을 적서 줌과 같다고 하였다. ‘문(門)’에 대해서는 삼관(三觀) 수행의 입장에서 설명하고 있다. ‘보와 문이 별개의 것이 아니라 중도실상에 통하는 것이 ‘보’이고, 진리로 통하게 하므로 곧 ‘문’이라고 하였다.<sup>129)</sup>

또 관음보살은 단순한 구고구난의 차원을 넘어 대승의 불도로 인도하는 일승의 선지식으로서 역할을 수행하고 있다고 보았다. 관음 자신은 이미 성불하였으나 중생을 제도하기 위해 향하(向下)한 일불승도의 보살이요, 제도되는 중생 역시 불퇴전에 올라 무상등정각에 이르게 한다는 것이다.<sup>130)</sup> 지의는 ‘관세음’ 세 글자를 축자적으로 풀이하여 다양한 세상의 근기를 관찰하고 관조하여 그들을 실상의 세계로 인도하는 의미로 해석하고 있다. 또한 천태 특유의 삼관법에서 관음은 관조의 주체이면서 동시에 관조의 대상이 된다. 지의의 이와 같은 해석은 재난 구호 및 현실적 소원을 성취시켜주는 타력 기제로 출발했던 관음신앙을 천태 교학의 일심삼관(一心三觀)을 기반으로 수행과 결부시켜 유심론적 교의에 합치하는 관법으로 체계화하는 시도라고 할 것이다. 이를 통해 삼관을 체달하여 본질과 현상의 실상을 통찰한 완성자이자 동시에 완덕을 대타적으로 구현하여 중생을 섭화하는 외재적 실재로서 관음보살의 의미를 동시에 드러내고 있다.<sup>131)</sup> 무엇보다 ‘보문’에 방점을 둬으로써 삼계를 섭화하는 관음보살의 대비 공능을 부각하고 있다고 할 것이다.

관음보살에 대한 이와 같은 인식은 “「보문품」에서 ‘갖가지 형상으로 모든 국토에 다니며 중생을 제도하여 해탈시킨다.’<sup>132)</sup>는 경문 중 ‘모든(諸)’이라 한 것은 한 나라가 아님을 표현하는 것으로, 가로로 시방세계에 두루 하고 세로로 세 가지 국토를 상하로 관통하며 근기에 따라 형상을 바꾸어 나타내니 서른세 가지 모습의 몸에만 그치는 것이 아니며, 교화에 몸을 기탁하여 인연 따

129) 『觀音玄義』(T34(1726). 888a25~890b25) (조진덕, 「관음 33응신 사상과 천태종」, 50~51.)

130) 이기운, 「천태 지의의 관음 일불승 사상」, 442.

131) 차차석, 서규리, 「관음보살의 천태선적 이해」, 38.

132) 『法華經』(T9.262, 57b19~21): 是觀世音菩薩 成就如是功德 以種種形遊諸國土 度脫衆生.



라 찾아가니 사바세계에 한정된 것이 아니다.”라고 해석하고 있는 데서도 확인된다.<sup>133)</sup>

한편, 이처럼 중생 구제의 방법과 목적을 통해서 드러나는 보문으로서 의미는 법화, 화엄, 정토 등 대승 신앙 안에서 관음신앙이 대표적인 실천 방편으로 원용되었다는 점을 통해서도 확인할 수 있다. 주지하는 바와 같이 『법화경』에서 제시된 칠난과 삼독의 구제 및 이구양원의 성취는 이후의 다양한 경설에서 언급되는 관음보살의 구제 활동상의 전형이라고 할 것이다. 칠난은 실생활에서 경험하는 사회적, 자연적 재난을 모두 포괄하며, 자녀의 출산과 양육은 인간의 본성에 기인한 가장 기초적이고 현실적인 원망(願望)이다. 이에 비해 삼독은 오온에 취착되어 ‘나’라고 하는 이기적 실재에 미혹되는 어리석음과 그로 인해 발생하는 다양한 번뇌를 욕망, 성냄으로 범주화한 것으로 심식(心識)의 번뇌를 가리킨다. 즉 관음보살은 외적인 고난과 실존의 욕구는 물론 심식의 번뇌까지 모두를 섭화하는 구제자로 나타나고 있는 것이다.

『능엄경』에서도 관음보살은 32가지 응신으로 중생이 원하는 것을 성취시켜주는 존재로 묘사되고 있다. 구제의 내용은 14가지의 무외(無畏)의 공덕과 4가지의 불가사의한 공덕으로 제시된다. 14무외의 공덕은 대체로 『법화경』 「보문품」에서 제시된 것과 같은 현실적 중생고를 해탈시켜주는 것이며, 네 가지 부사의묘덕(四不思議妙德)은 관음보살이 무상도를 수증(修證)함으로써 얻게 되는 묘덕이다. 이를 통해 관음보살은 “법계의 육도중생(六道衆生)이 아내를 구하면 아내를 얻게 하고, 자식을 원하면 자식을 얻게 하며, 삼매를 구하면 삼매를 얻게 하고, 긴 수명을 원하면 긴 수명을 얻게 하며, 또 대열반(大涅槃)을 구하면 대열반을 얻게 한다.”고 하고 있다.<sup>134)</sup>

『화엄경』에서는 관음보살이 대비해탈문을 성취한 선지식으로 나타나고 있다. 「입법계품」에서 선재동자가 28번째로 만나는 선지식으로 등장하고 있는데, 보살의 행을 배우고 닦는 방법을 묻는 선재에게 관자재보살은 다음과 같이 대답하고 있다.

133) 『觀音義疏』(T34.1726, 935a20~23): 以種種形遊諸國土是總答也 諸名不一 橫則遍周十方 豎則冠通三土 隨機變現何止三十三身 託化逐緣豈局在娑婆世界. (조진덕, 「관음 33 응신 사상과 천태종」, 52.)

134) 『首楞嚴經』(T19.945, 129c22~24): 傍及法界六道衆生 求妻得妻求子得子 求三昧得三昧 求長壽得長壽 如是乃至求大涅槃得大涅槃.

선남자여, 나는 보살의 크게 가없이 여기는 행의 해탈문을 성취하였노라. … 나는 이 크게 가없이 여기는 행의 문에 머물렀으므로 모든 여래의 처소에 항상 있으며 모든 중생의 앞에 항상 나타나서, 보시로써 중생을 거두어 주기도 하고, 사랑하는 말로써 하기도 하고, 이롭게 하는 행으로써 하기도 하고, 같이 일함으로써 중생을 거두어 주기도 하며, 육신을 나투어 중생을 거둬 주기도 하고, 갖가지 부사의한 빛과 깨끗한 광명을 나타내어 중생을 거두기도 하며, 음성으로써 하기도 하고, 위의로써 하기도 하며, 법을 말하기도 하고, 신통변화를 나타내기도 하며, 그의 마음을 깨닫게 하여 성숙케 하기도 하고, 같은 형상으로 변화하여 함께 있으면서 성숙케 하기도 하노라. … 또 원하기를, ‘여러 중생이 나를 생각하거나 나의 이름을 일컬거나 나의 몸을 보거나 하면, 다 모든 공포를 면하여지이다.’ 하노라. 선남자여, 나는 이런 방편으로써 중생들의 공포를 여의게 하고, 다시 가르쳐서 아늑다라삼막삼보리심을 내고 영원히 물러가지 않게 하노라.<sup>135)</sup>

관음보살은 대비행문을 열어 보시(布施)·애어(愛語)·이행(利行)·동사(同事)로써 중생을 구호하는 자로 나타나고 있다. 구제의 구체적 내용은 『법화경』 「보문품」이나 『능엄경』에 제시된 바와 대체로 유사하다. 이러한 특징은 관음신앙이 처음부터 깨달음이나 열반 등의 형이상학적 지향이 아니라 현실적 위난이나 공포 등의 문제에 초점을 맞춘 구고구난(救苦救難)의 신앙으로 출발하였음을 보여주는 것이다. 다만 『화엄경』에서는 대비 방편으로 중생을 섭화하여, 다시 무상의 보리심을 발해 영원히 물러나지 않게 이끄는 선지식으로서 관음보살의 면모가 강조되고 있음을 볼 수 있다. 특히 선재라는 주인공을 내세워 각 계위에서 수행자가 경험하는 자증의 세계를 파노라마처럼 그려내고 있다. 그리하여 성불로 나아가는 보살이 갖춰야 할 덕성과 바라밀을 계제에 맞추어 제시하고 있다. 특히 보타락가라고 하는 정토에 상주하는 신성으로 묘사되고 있다는 점에서, 『법화경』과 『능엄경』이 일반 범부 중생의 현실에서 직면하는 재난과 공포 등에서 구제해주는 타력 신성으로서 응화신의 작용에 방점이 있

135) 『華嚴經』(80) 「入法界品」39, (T10.279, 367a13~367b03): 善男子, 我已成就菩薩大悲行解脫門. … 我住此大悲行門常在一切諸如來所 普現一切衆生之前 或以布施攝取衆生 或以愛語 或以利行 或以同事攝取衆生 或現色身 攝取衆生. 或現種種不思議色淨光明網 攝取衆生. 或以音聲 或以威儀 或爲說法 或現神變 令其心悟 而得成熟 … 復作是願 願諸衆生若念於我 若稱我名 若見我身 皆得免離一切怖畏. 善男子, 我以此方便 令諸衆生離怖畏已 復教令發阿羅三藐三菩提心 永不退轉.

는데 비해, 『화엄경』의 관음보살은 지상(地上) 보살이 수용하는 보신(報身)의 성격을 보여준다고 할 것이다. 즉 상근기 보살 수행자를 대상으로 하는 수행도를 설하는 경전으로 이해할 수 있다.

한편 정토신앙 안에서 관음보살은 무량수불의 협시불로 상정되어 구제의 새로운 영역을 개시하고 있다. 정토신앙의 중심사상은 『관무량수경』에 나타나는 삼배구품왕생관(三輩九品往生觀)이라고 할 수 있다. 여기서 관음보살의 역할은 임종자를 정토로 인도하는 내영자로 나타나고 있다. 삼배구품은 중생의 품위를 상·중·하로 구분하여 이를 또 각각 세 가지로 범주화한 것이다. 왕생자의 품위를 이와 같이 구분하는 것은 근기에 따라 임종 시 내영하는 불·보살의 몸이 다르기 때문이다. 즉 임종인을 정토로 인도하기 위해 내영하는 불·보살신을 진신과 화신으로 구분하여, 상품상생(上品上生)에서 중품중생(中品中生)까지는 아미타불과 관음보살의 진신(眞身)이, 중품하생(中品下生) 이하는 관음보살의 화신(化身)이 성현하는 것으로 제시하고 있다. 상위의 왕생자를 무량수불이 수용하고 이하의 임종자를 관음보살이 수용하고 있음을 볼 수 있다. 정토신앙이 대중화되면서 하근기 중생들의 왕생을 돕는 내영자로 관음 화신의 관념을 포섭했던 것으로 볼 수 있다.

앞서 살펴본 바와 같이 후기 대승이라고 할 수 있는 밀교에 이르면 관음보살은 중생을 구호하기 위해 응현한 법신 비로자나불의 권화(權化)로서 그 위상을 점유하게 된다. 이처럼 법화, 화엄, 정토는 물론 밀교에 이르기까지 대승사 전반에 걸쳐 관음신앙이 하화중생의 이념을 실천하는 대표적인 방편으로 원용되어왔다는 점에서도 보문으로서의 의미가 확인된다고 할 것이다.

한편 이처럼 관음보살 구제 방편이 현신의 관념을 토대로 구체화된 데에는 힌두교의 영향을 배제할 수 없다. 관음의 범어 원명인 Avalokiteśvara를 힌두교의 대자재천인 ‘Isvara’와 연결하여 해석하는 데서도 이를 확인할 수 있다. 그리고 관음보살에 투사된 이와 같은 외래적 요소들은 대승의 공과 반야사상의 세례를 통해 불교 본령의 보살도를 구현하는 방편으로 거듭나고 있음을 볼 수 있다. 반야사상과 관음신앙의 융합을 뚜렷하게 보여주는 대표적인 경전인 『대반야심경』에서 관음보살은 반야행을 닦는 수많은 보살들과의 수평적 관계를 깨뜨리고 반야의 완성자 즉 공의 체득자로서 그 뚜렷한 위치를 점하고 있다. 『소품반야경』에서는 관음이 “반야바라밀을 수습하여 두 가지 법을 성취하였는데 악마가 능히 파괴할 수 없다. 하나는 일체법의 공함을 관하는

것이고 다른 하나는 일체 중생을 버리지 않는 것”이라고 하였다.<sup>136)</sup> 이처럼 본생보살이라는 불교 내적인 소극적 전통과 외래신적 이질성 등이 반야, 공 사상을 통해 철저하게 여과되면서, 관음이 대승보살의 전범으로 자리매김하고 있음을 볼 수 있다.<sup>137)</sup>

그리고 반야공관(般若空觀)으로 세간을 초월하여 불퇴전의 무생법인을 얻고, 다시 그 반야로부터 출세간을 초월하여, 법화의 보문시현, 화엄의 수순중생(隨順衆生), 능엄의 원통무애, 정토의 보처행, 그리고 밀교에 이르러 관음 내증의 극치인 만다라의 교화방편 장엄을 성취함으로써 관음만이 갖는 독특한 신앙적 위상을 구축하고 있다.<sup>138)</sup> 그리하여 현세와 내세를 아우르는 구원재로, 일반 범부의 삶에서 직면하는 현실적 문제의 해결사로, 발보리심 하여 정등각에 이르게 하는 실질적 방편으로 기능하면서 보문으로서의 성격을 강화해왔음을 볼 수 있다.

또한 관음 성현의 메커니즘은 관음신앙이 전래 지역의 문화적 이질성을 극복하고 재래의 토착신성을 섭화하여 불교내적으로 위치시키는 기능을 수행해왔다고 할 것이다. 중국, 한국, 일본 등 불교가 전래된 지역의 이질적인 문화와 신앙체계를 불교적으로 전유함으로써 관음 신행의 변용과 토착화를 노정해왔던 것이다. 현세 중생의 삶과 고난을 구제하는 자비의 권화라는 점, 중생의 다양한 근기에 상응하여 무한 변신이 가능하다는 신변의 교의가 각 지역에서 관음신행의 문화적 토착화가 이루어질 수 있었던 중요한 기반이 되었음을 볼 수 있다.

이상 대승 경설 상에서 하화중생의 대표적 실천 방편으로서 관음신앙의 특징을 살펴보았다. 우선 위상과 기능에 있어서 관음보살은 일체 세간과 일체 중생을 섭화하는 신성으로서 대승불교 보살도의 중심적 위치를 차지해왔음을 확인했다. 이는 대승 보살도가 공관을 기반으로 세간 대중의 섭화라고 하는 대비행을 강조하면서 중생 제도의 주체로서 보살의 역할과 기능이 부각되었던 데 기인한다. 그리하여 불신관의 정립과 함께 관음보살은 입멸 후 법신 석가의 화신으로, 나아가 법신불과 불이의 위상으로 그 지위가 상승 확장되어왔음을 볼 수 있다. 무엇보다 관음신앙의 특징은 중생의 근기와 원망에 상응하

136) 『小品般若經』(T8.227, 576b26~28): 行般若波羅蜜菩薩, 須菩提, 菩薩成就二法 惡魔不能壞. 何等二? 一者觀一切法空, 二者不捨一切衆生.

137) 이지관, 「경설상의 관음신앙」, 32-34.

138) 이지관, 「경설상의 관음신앙」, 39.

는 응.화신을 나투어 구제하는 ‘수기감응’의 메커니즘이라고 할 것이다. 이를 통해 하근기 범부에서 상근기 수행자에 이르기까지, 삼계의 모든 중생을 아우르며, 현세와 내세, 세간과 출세간을 섭화하는 실질적인 구원재로 유통되었다. 이하에서는 본 연구의 주제와 관련하여 이와 같은 관음성현의 메커니즘이 ‘신라’라고 하는 시대와 사회를 관통하며 어떠한 기능과 의미로 특유의 신행 문화를 창출하였는지를 신라인이 주체가 되는 신앙 사례를 중심으로 검토할 것이다.

### Ⅲ. 신라 관음신앙에서 성현 담론의 유형과 특징

관음성현의 감득은 신행자가 구도의 과정에서 내증하는 형이상학적 체험이기도 하고, 재난에 처하여 뜻밖의 기연을 통해 경험되는 물리적 사태이기도 하다. 이는 대체로 관음보살의 상호를 보거나 인, 비인, 혹은 자연물 등의 범속한 형태로 현현한 화신을 조우함으로써 소원을 성취하거나 당면한 재난에서 벗어나는 구조를 보인다. 그리고 그와 같은 성현 감득의 경험은 영험담의 형식으로 유통되면서 신행의 확산과 전승의 중요한 매개가 되었다. 이들 영험담은 구전으로 전승되기도 하고, 기이담이나 영험집의 형태로 찬술 유통되면서 한국, 중국, 일본 등 동아시아 관음 신앙에서 중요한 영역을 차지하였다.

신라 사회에 관음신앙이 수용 정착되는 데에도 성현의 담론이 매우 중요한 역할을 수행하였다. 여기에는 역시 『법화경』과 『화엄경』의 교설이 가장 큰 기반이 되었다. 「보문품」의 화신 관념을 기저로 하여 관음신앙은 전래 초기부터 현실적 원망을 투사하는 기제로 수용되었고, 『화엄경』 「입법계품」은 관음보살의 주처를 신라 국토 내에 상징하는 사상적 토대를 제공하였다. 본 장에서는 이 땅에 관음신앙이 유입되는 정황을 검토하고, 신라불교 안에서 『법화경』과 『화엄경』의 교설을 토대로 관음신앙의 성격이 어떻게 구축되었는지를 고찰할 것이다. 또한, 각각의 경설을 기반으로 신라불교 안에서 실질적으로 구체화된 관음보살 성현의 유형과 특징이 무엇인지를 확인할 것이다.

#### 1. 관음신앙의 수용

##### 1) 고구려와 백제의 관음신앙

동아시아에 불교가 뿌리를 내리게 된 데에는 서역승들의 왕래 속에 이루어진 불전(佛典)의 한역 작업이 결정적인 역할을 수행했다고 할 수 있다. 관음신앙의 확산 또한 마찬가지이다.<sup>139)</sup> 초기 대승경전인 『유마힐경(維摩詰經)』,

139) Chün-fang Yü는 관음신앙이 아시아의 국가들에서 뿌리내리는데 성공할 수 있었던

『도행반야경(道行般若經)』, 『대보적경(大寶積經)』 등에서 회중 가운데 자리한 여러 보살들 중 하나였던 관음보살은 서진의 축법호(竺法護)가 『정법화경(正法華經)』을 한역(286)하면서 중국 사회에서 독존적으로 신앙되기 시작했다. 이후 구마라습(鳩摩羅什, 344~413)에 의해 『묘법연화경(妙法蓮華經)』이 역출되면서 관음신앙은 더욱 견고하게 대중의 신앙으로 자리 잡았다.<sup>140)</sup> 또 『청관세음보살소복독해다라니경(請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼經)』, 『십일면관음경(十一面觀音經)』, 『마하대명주경(摩訶般若波羅蜜大明呪經)』, 『화엄경(華嚴經)』 60권 본이 동진 14년(418) 불타발타라(佛跋陀羅)에 의해 번역되었고, 정토계 경전으로 강승개(康僧鑑)가 『무량수경(無量壽經)』을, 유송(劉宋)의 강량야사(薑良耶舍)가 『관무량수경(觀無量壽佛經)』을, 담무갈(曇無竭)이 『관세음보살수기경(觀世音菩薩授記經)』을 번역하면서 관음신앙의 다층적인 토대가 구축되었다.

이와 같이 관계 경전의 유포와 함께 관음신앙이 중국 사회에 확산되는 양상을 양(梁) 대 승우(僧祐, 445~518)의 『출삼장기집(出三藏記集)』을 통해 확인할 수 있다. 여기에는 『광세음경』, 『관세음경』이라는 별행의 독립 경전이 대중들 사이에 유통되었음을 기술하고 있다.<sup>141)</sup> 『관음경』은 『법화경』의 「보문품」을 독립시켜 만든 경전이다. 『관음경』이 독립적으로 유통되었던 것은 위진남북조 시대의 혼란 속에서 그만큼 관음보살의 가피에 대한 당대 민중들의 신앙이 절실했기 때문으로도 볼 수 있다. 중국불교 안에서 문헌 상 가장 초기의 관음신앙자로 확인되는 인물은 법현(法顯, 약 337~422)이다. 법현은 인도에 들어

---

요인을 두 가지로 제시했는데, 첫째, 인도에서 불교가 사라짐 12세기까지 관음보살은 석존 다음으로 대중들의 지속적인 귀의를 받았으며, 그 과정에서 주변의 다른 불교국가들에도 환영받았다는 점을 들었다. 둘째, 베다브라만 전통, 힌두이즘과 함께 공존했던 인도 불교의 성격 상, 불교가 타문화권의 토착 종교들을 배타적으로 대체하려는 시도를 하지 않았기 때문이라고 보았다. 이러한 특징으로 관음보살은 캄보디아, 베트남, 자바에서는 ‘세상의 주(Lokeśvara, Lord of the World)’로, 미얀마에서는 ‘세상의 보호자(Lokanātha, Protector of the World)’로, 티벳에서는 ‘눈으로 보는 자(spyan-ras-gziga, One Who Sees with Eyes)’로 동일한 이름으로 불리지는 않았지만, 남아시아와 동아시아 불교문화권에서 두루 알려지고 숭배되었다(Chün-fang Yü, “Kuan-Yin: The chinese Transformation of Avalokitesvara,” 2-3).

140) 『묘법연화경』은 동아시아에서 가장 대중적이고 지속적인 영향을 끼친 경전으로서, 이에 대해 동아시아 불교 안에서 헤아릴 수 없는 분량의 사경이 이루어졌다. 또 둔황에서 발굴된 문헌들을 통해 볼 때 시기적으로 7세기 중반에 가장 대중화되었던 경전임을 알 수 있다(Miyeko Murase, “Kuan-Yin as Savior of Men: Illustration of the twenty-fifth chapter of the Lotus sūtra in chinese Painting.” 39).

141) 정병삼, 「통일신라 관음신앙」, 22.

가 구법 활동을 펼치다가 413년 귀국하여 『불국기(佛國記)』를 저술하였는데, 그 내용 중에 해로를 통해 돌아오는 길에 풍랑을 만났을 때 관음보살의 가피로 위기를 극복했다는 이야기가 실려 있다.<sup>142)</sup>

또 관음신앙의 확산과 함께 고난구제(苦難救濟), 치병(治病), 성불조력(成佛誘導), 불사보조(佛事補助), 악업해탈(惡業解脫), 혼사성취(婚事成就), 자손획득(子孫獲得) 등에 관한 영험설화들이 두루 창출되었는데,<sup>143)</sup> 특히 북위(北魏) 말에서 북제(北齊)에 이르는 전란기를 거치며 관음신앙이 일반에게 한층 널리 유포되었다. 이처럼 불교의 전래와 함께 관음신앙이 중국 사회에 일찍이 뿌리 내릴 수 있었던 것은 『법화경』 「보문품」의 영향이 결정적이라고 할 것이다. 관음을 구고구난의 성자로 묘사하고 일심칭명만으로도 각종 재난에서 벗어날 수 있다는 교의는 시대적 혼란기에 민중들의 귀의를 받기에 충분했을 것이다.

불전의 한역과 신행의 대중화를 이끌며 융성했던 남북조 불교는 한반도로 유입되면서 삼국 불교의 성격과 신행의 특징을 형성하는데 영향을 끼쳤다. 대체로 고구려는 북조의 불교를, 백제는 남조의 불교를 수용한 것으로 보고 있다.<sup>144)</sup> 구고구난의 신앙 기제로 「보문품」 관음 신앙 또한 자연스럽게 한반도로 유입되었을 것이다. 관음신앙과 관련하여 불교 전래 초기나 삼국 통일 이전의 자취를 확인할 수 있는 현전 자료들은 많지 않다. 다만 불상, 불화 및 다양한 불구들과 함께 당대 중국 사회에서 유통되었던 한역 불전들이 유입되면서 관음 관련 경전 또한 전래 되었을 것으로 추정할 수 있다.

고구려 관음신앙과 관련한 기록으로는 현전하는 국내의 자료가 없다. 일본의 「정법사연기(頂法寺緣起)」에 성덕태자(574~622)가 고구려 광명사 소재의 여의륜관음상을 해안가에서 건져 올렸다는 기록이 있는데, ‘고려국 광명사상(高麗國 光明寺像)’이라는 일곱 글자가 적혀있어 고구려 관음신앙의 자취를 유추할 수 있는 단초가 된다.<sup>145)</sup> 또 고구려에 유학했던 일본 승려 행선(行善)

142) 『高僧法顯傳』(T51.2085, 866a1~6): 商人大怖 命在須臾, 恐舶水滿 卽取麤財貨擲著水中. 法顯亦以君嵬 及澡罐并餘物 棄擲海中. 但恐商人擲去經像, 唯一心念觀世音 及歸命漢地衆僧. 我遠行求法, 願威神歸流得到所止. 如是大風晝夜十三日 到一島邊.

143) 차차석, 「관음신앙의 중국적 變容과 그 문화적 특징」, 138.

144) 소수림왕 2년(372) 전진 부견왕의 사신 순도가 불상과 경문을 보내온 것이 고구려 불교의 초전 기록이다. 이후 소수림왕은 성문사(373), 이불란사(375)를 창건하여 순도와 아도를 주석시켰다. 두 절이 한국 최초의 사찰로 기록되고 있다. 백제의 경우 인도 승마라난타(摩羅難陀)가 A.D 384년(백제 침류왕 1년)에 중국 동진을 거쳐 서해 법성포에 도착한 것이 초전 기록이다.

145) 김영태, 「삼국의 관음신앙」, 93.



의 기록을 볼 수 있는데, 그가 고구려에 구법 유학했던 시절 폭우를 만나 홍수에 휩쓸릴 위기에서 관세음보살을 염하니 마침 어떤 노인이 배를 저어와 구해주었다는 이야기이다.<sup>146)</sup> 수난의 구제를 모티브로 한 영험담이라는 점에서 「보문품」 소의의 관음신앙이 유포되어 있었음을 알 수 있다.

백제 불교 신앙과 관련된 현존 자료들은 대체로 『법화경』 신앙 사례이다. 따라서 「보문품」 기저의 관음신앙이 유통되었을 것으로 추정된다. 백제 불교 안에서 『법화경』 신앙이 성행한 것은 중국 남조 해양문화의 영향이 크다고 할 것이다. 이에 대한 근거로 동진 구법승이었던 백제승 발정(發正)의 일화를 들 수 있다. 경전 신앙의 차원에서 『화엄경』 지송자와 『법화경』 지송자의 대결 구도가 나타나고 있는데, 법화행자가 암송한 것이 「관세음보살보문품」이며, 그 과정에서 노구로 현신한 관음보살의 역할이 나타나고 있다. 이는 발정이 귀국하던 시기 월주 지역에 「보문품」에 근거한 관음신앙이 성행하였음을 보여주는 것이다. 이 기록은 제나라 육고의 『관세음응험기』에 수록되어 있는데 역시 중국 남조 불교의 영향을 확인할 수 있다. 백제 무령왕 대에 남조의 문물이 직수입되면서 불교문화가 함께 들어왔고 그 영향이 백제 사회에 넓게 확산되어 있었던 것으로 보인다. 사단향로를 따라 소량시대(蕭梁時代)에 보타도에서 성행하던 관음신앙을 발정이 백제에 전래해 왔다고 볼 수 있다.<sup>147)</sup>

한편 『청관음경』을 소의로 한 백제 관음신앙의 면모를 일본 선광사 창사 연기설화에서 확인할 수 있다. 여기에는 『청관음경』에 설해지는 ‘일광삼존불(一光三尊佛)’, 즉 생신여래가 처음에 인도에서 신앙 되다가, 이후 백제에 비천(飛遷) 하였으며, 다음에 일본에 전해졌다는 기록이 있다.<sup>148)</sup> 『청관음경』 신앙을 보여주는 중국 남조의 연호가 새겨진 양류관음상이 발견되고 있는 점을 통해 볼 때, 남조와 친밀한 관계를 유지했던 백제에 『청관음경』 신앙이 유입되었을 것으로 추정된다. 보통(普通) 2년이라는 연호가 새겨진 양류관음상이 확인되고 있는데, 발정이 양(梁)에 유학 갔다 돌아오던 시기인 5세기 말에서 6세기 전반은 백제에 기근과 역병이 창궐했던 시기로, 치병의 공능이 있는 양

146) 『元亨釋書』 16 力遊 9; 『續日本記』 8; 『扶桑略記』 6 元正天皇條; 『本朝高僧傳』 67 원유 8. 등에 수록. 이 설화의 배경과 시기가 고구려로 나타나고 있는데, 행선의 귀환이 고구려 멸망 50년 뒤인 718년으로 기록되어 있다는 점에서 행선의 구체적 행적에 대해선 논의의 여지가 있다(김영태, 「삼국의 관음신앙」, 96).

147) 송화섭, 「중국 보타도와 한국 변산반도의 관음신앙 비교」, 306-07.

148) 「善光寺の緣起」(김영태, 「삼국의 관음신앙」, 103에서 재인용).

류관음을 백제왕실에서 적극적으로 도입했을 가능성이 있다.<sup>149)</sup>

또 태안의 북쪽 지역에 6세기 말경 조성된 것으로 추정되는 마애삼존상은 중앙에 관음보살이, 좌우에 아미타 또는 석가모니와 약사여래를 배치한 독특한 양식이며<sup>150)</sup>, 삼존상이 위치한 산의 이름이 보타락가산(Potalaka)의 음역인 백화산(白花山)이라는 점에서 백제 불교 안에서 관음영장 신앙이 성립되어 있었음을 추정케 해준다. 『해동고승전』 「석마라난타」 조에 “삼한의 염부제에 관세음보살의 궁전이 있는 월악이 있다.”<sup>151)</sup>는 언급도 서남해안을 중심으로 관음신앙이 융성했던 정황을 보여준다.

일본의 관음신앙과 연결하여 백제 관음 신앙을 엿볼 수 있는 또 다른 기록으로 위덕왕 42(595)년 백제 공장(工匠)이 일본의 남해만에 떠내려 온 침수항목으로 관음상을 조각하여 길야(吉野) 비소사(比蘇寺)에 안치했다는 일화가 있다. 또 일본 백제사의 본존이 관음상이었는데, 이 절은 백제의 고승 혜충(惠聰)과 도흔(道欣), 관륵(觀勒) 등이 성덕태자의 명으로 처음 주석하였기 때문에 백제사라고 명명되었다는 기록이 있다. 위덕왕 44년 3월에 도일하여 일본 묘견(妙見)신앙의 개창자로 알려져 있는 임성(琳聖)태자 역시 관음신앙을 함께 전했다고 한다. 그가 일본으로 가져간 관음금상(觀音金像)을 거기에 살게 된 그의 후손들이 수호본존으로 삼았으며, 현재 일본의 산구시 신복사 소장 목조 십일면관음입상도 임성태자가 백제에서 가져간 것으로 전하고 있다. 이밖에도 추고(推古) 원년(593) 4월 백제의 금동 구세관음상을 관파 사천왕사의 금당에 안치하였으며, 현재 내량의 약사사 동원당 본존 관음상도 백제에서 건너간 것이라는 기록이 있다. 또 현 법룡사(法隆寺)에 안치되어있는 세계적인 관음목상(觀音木像)을 백제관음(구다라관음)이라 부르고 있다.<sup>152)</sup> 이러한 기록들을 통해 백제에 관음신앙이 매우 융성하였으며, 6세기 후반에는 일본에까지 그 영향력을 행사하였음을 알 수 있다.

149) 강희정, 『관음과 미륵의 도상학』, 57-60.

150) 최연식, 「月出山の 觀音信仰에 대한 고찰」, 220.

151) 『海東高僧傳』(T50.1065, 1017c08~12): 三韓在閭浮提東北邊 非海島矣. 佛涅槃後六百餘年乃興 中有聖住山 名室梨母怛梨(唐言三印山)峻峰高聳. 觀世音菩薩宮殿在彼山頂 卽月岳也. 此處聖住未易殫書 然百濟乃馬韓之謂矣.

152) 김영태, 「삼국의 관음신앙」, 105-108.

## 2) 신라 관음신앙의 교의적 기반과 특징

신라에 불교가 공인되면서 다양한 경전들이 유입되었지만, 관음신앙의 정착 및 신행의 토착화와 관련하여 주요한 토대가 된 것은 『법화경』과 『화엄경』이다. 남북조 시대 이후 중국 사회에서 크게 유행했던 『법화경』 「보문품」 기저의 관음 신앙이 삼국 및 신라 사회에 우선 유통되었으며, 삼국 통일을 전후한 시기에 화엄 사상이든 의상에 의해 화엄 수행자의 실천 방편으로 관음 신행이 현창되면서 신라 관음신앙의 새로운 토대가 구축되었던 것으로 보인다. 이와 병행하여 확산된 미타신앙 안에서 정토왕생을 돕는 조력자로 등장하는 관음보살의 면모도 확인되고 있다. 여기에 중·하대로 진입하면서 밀교 변화관음 신앙의 영향도 나타나고 있다. 이처럼 신라 시대 전반에 걸쳐 관음신앙은 법화, 화엄, 정토, 밀교의 다층적 토대 위에서 신행의 특징을 구축해왔음을 볼 수 있다. 그럼에도 불구하고 신라 관음신앙의 실천적 성격을 규정하는 핵심적 토대는 무엇보다 『법화경』 「보문품」과 화엄 사상이었으며, 이를 기반으로 신라 민중의 신앙적 귀의처로서 관음보살의 위상과 기능이 정립되었다고 할 것이다.

### (1) 『법화경』 「보문품」 기저의 타력 독존 신앙

신라는 고구려와 백제를 통해서 불교를 접하였으며, 공인 이후에 중국의 북조와 남조불교를 직접 수용하였다. 점차 남조 불교와의 교류가 활발했음을 볼 수 있는데,<sup>153)</sup> 양 무제의 사신(捨身) 행위를 본받아 법흥왕과 진흥왕이 말년에 머리를 깎고 승려가 된 것도 그 한 예라고 할 것이다.<sup>154)</sup> 양 무제는 열렬한 법화 신앙자로 알려져 있는데, “천감 17년에 무제의 윤언(綸言)에 의해 주현(州縣)마다 각기 『법화경』을 조성하였다.”<sup>155)</sup>는 기록을 통해서 그가 법화

153) 법흥왕이 양(梁)에 사자를 파견한(502) 뒤 얼마 지나지 않아 불교를 공인하고(527년), 그 다음해(528년)에는 살생을 금지하고 있다. 진흥왕 대 들어서는 남조 국가와 교류가 더욱 적극적이었다. 진흥왕 26년부터 진평왕 때까지 사신 및 승려 파견 기록을 보면 진(陳)에 보낸 것인 7번, 북제(北齊)에 보낸 것이 일곱 번이다. 이를 통해 볼 때 법흥왕 이후 신라 왕실의 불교에 북조보다 남조의 영향이 강했던 것으로 볼 수 있다(박광연, 「신라중고기 법화신앙」, 72).

154) 신종원, 「신라의 불교전래와 그 수용과정에 대한 재검토」, 189.

155) 『法華傳記』(T51.2068, 81a26~27): 梁天監十七年 依武帝綸言 每州縣各造法華經.

신앙을 적극적으로 현창하였음을 알 수 있다.

신라 최초의 유학승으로 알려진 각덕(覺德)이 양(梁)에서 불교를 배우고 549년 불사리를 가지고 귀국하였고, 565년에는 명관(明觀)이 진(陳)에서 불경 1,700여 권을 들여왔다는 기록도 신라와 남조불교의 교류가 활발했음을 보여 준다.<sup>156)</sup> 이 과정에서 남조에서 유행했던 법화 신앙이 신라 사회에 자연스럽게 유입되었을 것으로 보인다. 법화신앙의 유통은 관음신앙과 직결된다는 점에서, 불교가 공인된 이후 중고기 불교 안에서 「보문품」 기저의 관음신앙을 추동하는 기반이 되었을 것이다.

대표적인 법화신앙자로서 직접 천태 지의에게 배우고 신라로 돌아왔다고 하는 연광(緣光)에 대한 기록이 『홍찬법화전』에서 확인된다. 이에 따르면 연광은 수대 인수 연간(601-604)에 천태 지의의 문하에 들어가 수학하면서 지의로부터 깨달음을 인정받고 『법화경』을 강의하였으며, 그 후 천태 별원에서 마하지관을 닦는데 힘쓰다가 신라로 돌아와서 고향에서 『법화경』을 흥통하였다고 한다. 『삼국유사』의 「낭지승운보현수」조에서 낭지(朗智)는 법화신앙자로서 삼랑주 영취산에 은거한 채 원효(元曉)와 지통(智通)을 가르친 스승으로 나타나고 있다. 진골 귀족의 노비 출신이었던 지통이 661년(문무왕 원년)에 출가하고자 낭지를 찾아왔다는 이야기를 통해 그의 이름이 경주의 하층민들 사이에 널리 알려져 있었음을 짐작할 수 있다.<sup>157)</sup> 이처럼 7세기 초 신라불교 안에서 법화신앙은 유학 승려들의 활동에 힘입어 대중성을 확보하였고, 원효 등 엘리트 승려들의 주목을 받으며 신앙 기반을 구축하였다.<sup>158)</sup>

『법화경』을 소의로 하는 신행 실천의 양상은 크게 관음신앙과 보현신앙으로 나타난다. 남북조시대 『법화경』 지송과 연구를 주도했던 구마라습 문도 가운

156) 『삼국사기』 권4 신라본기 제4 진흥왕조: 十年, 春, 梁遣使與入學僧覺德, 逸佛舍利. 王使百官, 奉迎興輪寺前路.; 陳遣使劉思與僧明觀來聘, 送釋氏經論千七百餘卷.

157) 남동신, 『원효』, 111.

158) 7-8세기 신라 승려들이 『법화경』 관련 논서를 많이 찬술하고 있는 것에서도 신라 법화신앙의 융성을 확인할 수 있다. 대표적으로 원효의 『법화경종요』 1권, 『법화경방편품료간』 1권, 『법화략술』 1권, 경흥의 『법화경소』 16권, 순경의 『법화경료간』 1권, 현일의 『법화경소』 8권, 도륜의 『법화경소』 3권, 태현의 『법화경고적기』 4권 등이 있다. 의적의 것으로도 『법화경론술기』 3권, 『법화경집험기』 외에 『법화경강목』 1권, 『법화경료간』 1권이 더 있다. 원효의 『법화경종요』와 의적의 『법화경론술기』밖에 남겨진 것이 없어서 정확한 비교는 어렵지만, 제목을 봤을 때 대부분 논서들이 『법화경』 주석서 또는 요약본이다(김영태, 「삼국시대의 법화신앙과 그 수용」, 11-40; 박광연, 「의적의 『법화경집험기』 편찬 배경과 특징」, 274).

데 승찬, 혜심 모두 『법화경』 독송을 업으로 하였으며 보현보살이 앞에 나타나는 감응을 경험하였다고 한다. 지의의 천태교학은 항상 선관의 병행을 강조하는 점이 특징이라 할 수 있는데, 지의가 『불설관보현보살행법경(보현관경)』을 중시한 것도 이 때문이었다. 지의와 더불어 『법화경』 연구의 대가로 꼽히는 길장 또한 보현보살을 존송하여 장막 앞에 별도로 보현보살상을 두고서 마주 앉아 좌선하며 실상의 이치를 관하는 등 보현행을 강조하였다. 낭지 역시 『법화경』을 독송하며 보현보살의 감응을 기대하였다고 한다.<sup>159)</sup> 그런데 보현신앙은 『법화경』 독송을 기반으로 한다는 점에서 일반 재가자의 신앙이 되기는 어려웠을 것이다. 일반 민중들이 경전의 독송, 억념 등의 수행을 할 만큼의 분위기는 형성되지 않았을 것이며, 따라서 보현신앙은 출가자의 전유물이었을 것으로 추정된다.<sup>160)</sup>

이에 비해 관음신앙은 위난에 처했거나 간절히 바라는 것이 있을 때 관음보살의 도움을 구하는 타력 신앙으로서 문자 해독력이 약한 일반민들까지도 수용할 수 있는 신앙 기제였다고 할 것이다.<sup>161)</sup> 그리고 이처럼 『법화경』 「보문품」을 기저로 하여 신라인이 주체가 되는 관음신앙의 사례가 7세기에 이르러 나타나고 있음을 볼 수 있다. 우선 자장(자장의 출생과 관련된 기사를 들 수 있다. 자장(慈藏)의 부친 김무림(金茂林)이 진덕왕대(647-654) 국사에 참여했던 진골 귀족으로 아들을 낳고자 하는 원력을 담아 천부의 관음상을 만들었으며, 이를 통해 자장을 낳았다는 것이다.<sup>162)</sup> 이구양원의 시혜자로서 관음보살에 대한 신앙을 보여주는데, 타력적 구호자로서 관음보살의 기능과 역할에 대한 보문품적 이해가 자리매김했음을 보여준다고 할 것이다. 이는 보살상의 조성 사례를 통해서도 확인할 수 있다.

< 표1 > 현존 7세기 신라 보살상<sup>163)</sup>

시기	상명(像名)	형식	도상
----	--------	----	----

159) 박광연, 「의적의 『법화경집험기』 편찬 배경과 특징」, 82-83.

160) 박광연, 「의적의 『법화경집험기』 편찬 배경과 특징」, 90.

161) 『법화경』의 관음신앙과 보현신앙의 차이를 잘 보여주는 인물로 석도경(釋道罔)이 있다. 석도경은 늘 『법화경』을 독송하며 보현재(普賢齋)를 열고, 보현상(遍吉之像)을 장엄하기에 열중하였다. 그런 그가 얼음강을 건너다 얼음이 깨져 죽을 지경에 이르렀다가 정성껏 관음보살에 귀의하여 살아났다고 한다(『弘贊法華傳』, T51.2017, 14a9-b5).

162) 『삼국유사』, 권4 의해편, 「慈藏正律」.

163) 박광연, 「신라 중고기의 법화신앙」, 77-78.

7세기 초반	국립경주박물관 금동보살입상	독존	
	국립경주박물관소장 금동보살입상	독존	
	삼양동출토 금동보살입상	독존	관음
7세기 중반	선산출토 금동보살입상(국보183)	독존	관음
	선산출토 금동보살입상(국보184)	독존	관음
	호암미술관소장 금동보살상	독존	관음
	국립중앙박물관 금동보살입상	독존	관음
	숙수사지출토 금동보살입상	독존	관음?
	영월출토 금동보살입상	독존	관음?
	호암미술관소장 금동보살입상(보물780)	독존	
	삼척출토 금동보살입상	독존	
	배동삼체석불 우협시보살상	삼존	대세지
	배동삼체석불 좌협시보살상	삼존	관음
	삼화령미륵삼존불 우협시보살상	삼존	
	삼화령미륵삼존불 좌협시보살상	삼존	
	선도산매애불 우협시보살상	삼존	대세지
	선도산매애불 좌협시보살상	삼존	관음
	영주가흥동삼존불 우협시보살상	삼존	
	영주가흥동삼존불 좌협시보살상	삼존	
7세기 후반	군위삼존불 우협시보살상	삼존	대세지
	군위삼존불 좌협시보살상	삼존	관음
	안압지출토 삼존판불우협시(1)	삼존	
	안압지출토 삼존판불좌협시	삼존	
	안압지출토 삼존판불우협시(2)	삼존	
	안압지출토 삼존판불좌협시	삼존	
	계유명아미타불비상 우협시	삼존	대세지
	계유명아미타불비상 좌협시	삼존	관음
	계유명 아미타삼존천불비상 우협시	삼존	
	계유명 아미타삼존천불비상 좌협시	삼존	

	연화사 7존불비상 우협시	칠존	
	연화사 7존불비상 좌협시	칠존	
	비암사 기축명 아미타정토비상 우협시	?	
	비암사 기축명 아미타정토비상 좌협시	?	
	공주정안면 삼존불비상 우협시	삼존	
	공주정안면 삼존불비상 우협시	삼존	

표에서 보는 것처럼 7세기의 작품으로 확인된 현존 불보살상들을 살펴보면 몇 가지 특징을 발견할 수 있다. 첫째, 보살의 명칭을 파악할 수 있는 것 가운데 관음보살상이 가장 많다는 점이다. 이는 7세기 신라 사회에서 관음신앙이 매우 대중적으로 자리매김했음을 보여주는 것이다. 또한 대부분 12~20cm 내외의 소형 상으로 조성되었다는 점에서 개인적 차원의 수호신앙의 성격으로 유통되었음을 알 수 있다. 조성하는데 상당한 비용이 드는 금동상의 조형이 두루 확인되는 것은 김무림의 예에서 보듯, 일반 서민들보다는 왕실, 귀족, 관료층에서 관음신앙이 우선 유행했음을 시사하는 것이다.<sup>164)</sup>

둘째, 형식면에서 7세기 전반에는 독존상이 주로 조성되었음을 볼 수 있다. 이는 신라민들에게 관음보살이 불·법·승 삼보와 별개의 독존의 신격으로 신앙되었음을 보여주는 것이다. 존상의 조성은 그와 관련된 교의와 구제의 영역에 대한 사상적 이해가 전제된다는 점에서 독존상의 유행에는 『법화경』 「보문품」의 영향이 가장 크게 반영되었다고 할 것이다. 이를 기반으로 관음보살은 재난 구호 및 득자(得子)의 원과 같은 현실적 문제들을 해결해주는 타력 신성으로 인식되었던 것으로 볼 수 있다.

신앙의 내용과 성격에서 확인되는 「보문품」의 영향은 『삼국유사』에 수록된 관음신앙의 사례를 통해서도 확인할 수 있다. 중생사, 민장사, 백률사, 분황사, 남항사 등 신라 왕경 내외에 건립되었던 관음사찰에 봉안된 관음보살의 존상과 관련하여 많은 영험 설화들이 확인되고 있는데, 그 내용을 살펴보면 대체로 각종 재난의 상황에서 관음 화신을 만나 구제를 받거나 자녀의 출산 및 양육, 치병 등의 모티브가 중심이 되고 있다. 「보문품」에 제시된 관음보살 구제의 내용이 기반이 되고 있음을 알 수 있다. 7세기 중후반부터 이후부터

164) 강희정, 「통일신라 관음보살상 연구 시론」, 6-7.

확인되는 삼존상의 유행은 아미타신앙의 확산에 기인하는 것이라 할 수 있지만 실제 신앙의 사례를 통해 볼 때, 신라인들의 신앙 속에서 관음보살은 타력독존의 위상으로 자리매김했음을 볼 수 있다.

이와 같이 『법화경』 「보문품」은 중국 관음신앙의 추이와 맥락을 같이하여 삼국 및 신라 관음신앙의 성격과 실행의 특징을 규정하는 가장 기본적인 토대였다고 할 것이다. 「보문품」의 교설에 상응하는 현실 이익적 신앙 사례들이 전래 초기부터 두루 확인되고 있으며, 여기서 관음보살은 사회적, 자연적으로 부딪히는 각종의 재난의 상황에서 응화신을 나투어 구제하는 타력적 구호자로, 자식을 점지해주고 양육하며 신변을 보호하는 자비의 신성으로 신앙되었음을 볼 수 있다.

## (2) 화엄법계관에 근거한 차방 신앙

불교 전래 이후 중고기 신라 사회에서 『법화경』 「보문품」을 바탕으로 한 현세 이익적 신앙 기제로 관음신앙이 우선 유행하였다면, 삼국통일을 전후한 중대 이후에는 의상(義湘, 625~702)과 그의 문도들에 의해 기반이 닦인 화엄사상이 확산되면서 관음신앙의 새로운 방향성이 노정되었다. 의상은 신라 사회에 본격적으로 화엄사상을 현창하면서, 실천 방편으로 미타와 관음신앙을 내세웠다. 주지하는 바와 같이 『화엄경』 「입법계품」은 차방(此方) 정토에 상주하는 관음보살 진신(眞身)의 관념을 부각시키고 있다. 여기에는 현상세계 그 자체를 연화장 세계로 파악하는 화엄법계관(華嚴法界觀)이 기반이 되고 있다.

의상은 670년에 귀국하였는데, 부석사를 창건하기까지 신라에서 행적은 분명하지 않다.<sup>165)</sup> 의상은 676년 태백산으로 들어가 부석사를 창건하고 이후 줄곧 그곳에 머물며 문도들에게 화엄사상을 가르쳤다.<sup>166)</sup> 이처럼 왕경이 아닌 지방에 화엄 전법의 터를 구축한 것은 여러 가지 요인이 있겠지만 당대 불교의 헤게모니를 주도했던 왕경의 불교 세력과 의상의 사상 경향이 호응하지 못

165) 의상이 귀국한 후 황복사(皇福寺)에서 가르침을 폈다는 설이 있는데, 김복순은 『법계도기총수록』의 기록을 토대로(『法界圖記叢髓錄』(T45.1887B, 721a05~b8): 上元元年(764) 表訓眞定等十餘德從和尚所學此印時. … 亦是訓德之義 上元元年在皇福寺說也.) 그 설이 의상의 제자인 표훈이 황복사를 중심으로 활동한 사실이 후에 착종되어 전해진 것이라는 견해를 밝혔다(김복순, 「의상의 행적 연구」, 『경주사학』22, 93-114, 112-113).

166) 『삼국사기』 권7 신라본기 문무왕조: 十六年 春二月 高僧義相 奉旨創浮石寺.



했던 것이 중요한 요인의 하나라고 할 것이다.

통일을 전후로 중대 초기 신라는 불교 교학에 대한 탐구가 본격적으로 심화되는 시기였다. 이 시기 신라 불교 사상가들은 중국 이래의 13종파를 수용하면서도 일종 일파에 매이지 않고, 이들 종파가 지니고 있는 한계를 지적하며 각 사상을 통섭하는 경향을 보였다.<sup>167)</sup> 즉 법화, 유식, 화엄, 반야, 정토 등 대승 교학 전반을 종합적으로 탐구하는 것이 당대 왕경 불교의 지배적인 흐름이었다. 특히 사상적 경향이 ‘회통’으로 강조되고 있는 원효는 이러한 입장을 보여주는 대표적인 사상가였다고 할 것이다. 이처럼 유식 사상을 비롯하여 당대의 다양한 불교 이론을 종합적으로 연구하는 것이 주류였던 당시 왕경의 불교계에서 화엄 전문가였던 의상이 자리매김하기는 어려웠을 것으로 보인다.<sup>168)</sup>

그럼에도 불구하고 의상에 의한 화엄 사상의 전개는 신라불교의 교학적 판도에 큰 영향을 끼쳤다. 의상의 전교 활동을 통해 신라 동북방 지역을 중심으로 화엄을 종지로 하는 문도들이 양성되었고, 원효 등의 제반 불교 사상가들의 관심은 물론 왕실의 후원도 이루어지고 있음을 볼 수 있다. 또한 의상보다 조금 늦게 중국에 유학하여, 법장의 문하에서 수학하고 692년에 귀국한 승전(勝詮)이 법장의 저술들을 가져와 의상에게 전함으로써 신라 불교계 안에 화엄 사상에 관심이 더욱 증폭되는 계기가 되었다.<sup>169)</sup>

의상 화엄사상의 중요한 특징은 타방이나 내세의 정토가 아니라 화엄법계관을 바탕으로 신라 국토 자체를 연화장세계로 파악하는 현세 및 차방정토관을 강조하였다는 점이다. 이는 진성여기의 차원에서 이사무애(理事無碍)로 현상세계를 파악하는 화엄가로서 의상의 실천적 입각지를 보여주는 것이다.

이러한 의상의 입장은 법성(法性)세계로의 귀입(歸入)이 연기문을 통해서임을 밝히고 있다는 데서 더욱 부각된다. 『화엄경문답』에서 의상이 설명 도구로

167) 고영섭, 『한국불교사연구』, 48.

168) 최연식, 「8세기 신라불교의 동향과 동아시아 불교계」, 253.

169) 『삼국유사』 권4, 의해편, 「勝詮觸體」 조에서는 그가 상주(尙州) 관내의 개령군(開寧郡, 지금의 김천) 지역에서 돌들을 상대로 하여 강의하였으며, 그 유적이 지금의 갈항사에 남아있었다고 이야기하고 있다. 이로 보아 승전의 경우도 당시 불교계의 주변부에서 활동하였음을 알 수 있다. 특히 돌들을 상대로 하여 강의하였다는 이야기는 중국 남북조시대 초기의 승려인 도생이 자신의 ‘천제성불설’이 받아들여지지 않자 호구산에 들어가 돌들을 상대로 강의하였다는 고사를 연상시키는 것으로서 승전의 가르침이 당시 불교계에서 쉽게 받아들여지지 않았음을 암시하는 것으로 해석될 수도 있을 것이다(최연식, 「8세기 신라불교의 동향과 동아시아 불교계」, 255).

사용했던 육상원융(六相圓融)의 관념이나 수십전유(數十錢喻)의 비유는 연기의 관문을 통해 법성에 귀입함을 드러냄으로써 화엄사상의 형이상학적 관념성을 극복한다. 의상은 『법계도』에서 진성(眞性)으로 표현되는 연기의 세계가 ‘자성을 국집하지 않고 여러 연을 따른다.(眞性甚深極微妙 不守自性隨緣成)’고 설함으로써, 연기의 체를 진성으로 드러내고 있다. 진성이지만 자성을 고집하지 않으므로 온갖 경계가 나타남을 함축적으로 설명하고 있는 것이다. 그리하여 전개되는 제법(諸法)은 ‘일중다 다중일(一中多 多中一), 일즉다 다즉일(一即多 多即一)’로 요약되는 중문(中門)과 즉문(即門)의 경계로 제시되고 있다.<sup>170)</sup>

또 의상은 『화엄경문답』에서 무주중도(無住中道)의 사상에 입각해 화엄사상을 일승원교(一乘圓敎)로 규정하고 있다. 또한 보법(普法)으로서 『화엄경』의 특성을 강조하고 있는데, 의상의 화엄일승관이 기존의 일승과 구별되는 중요한 특징의 하나가 바로 이 보법의 수용이라 할 수 있다. 기존의 일승 관념이 삼승과 상대되는 입장에서 건립된 것이라면 화엄일승은 과위(果位)의 입장에서 삼승을 인위(因位)로 수렴한다는 점에서 보법의 의미를 부각시키고 있는 것이다.<sup>171)</sup> 증지(證智)의 경지에서 존재와 세계를 파악하는 것으로, 원교이자 일승 보법의 관점에서는 이승과 삼승의 차제나 붓다와 중생의 경계가 사라지는 것이다. 그리하여 중생과 그 의지처인 현상계를 그 자체로 진성의 연기로 수용한다. 이러한 관점에서 적극적으로 중생세간에 수순하여 보살도를 구현하는 존재로서 화엄수행자의 실천성이 확보되는 것이다. 그리고 그것은 의상에게 미타와 관음이 중심이 되는 정토신앙의 현상으로 나타나고 있다.

의상은 ‘모든 중생의 망식(妄識)으로 일어나는 갖가지 법을 포함하여 사법(事法)까지 파괴하지 않고 전부 포섭하여 온전한 불국토를 이루는 것’이 일승의 법성토(法性土)임을 밝히고 있다.<sup>172)</sup> 이러한 차원에서 화엄일승의 유심정토는 오직 하나의 인식작용 이외에 별개의 법을 인정하지 않는 유식문의 방편 일승정토와 차별되는 것으로 파악한다.<sup>173)</sup> 이러한 관점에서 사바세계는 곧 연

170) 전해주, 『화엄의 세계』, 311-12.

171) 장진영, 「『화엄경문답』 연구」, 97-98.

172) 『華嚴經問答』(T45(1873), 601c23~ 601c26) 非隨衆生妄識所生等種種法即爲 其故唯自定慧等智所識之分齊 在此一乘中即其事法不壞 全攝爲佛土故也.(김상현, 『교감번역 화엄경문답』, 56.)

173) 의상은 『華嚴經問答』에서 “유식문이란 비록 보는 바의 법이 많지만 오직 하나의 인식 작용 이외에 별개의 법이 없다.”고 평가한다(唯識門者雖所見法多 而唯一識作無外別法也.)( 김상현, 『교감번역 화엄경문답』, 59).

화장 세계이며, 그 안에 미타의 극락정토와 관음의 백화도량이 있다고 보는 것이다. 이는 곧 타방 정토관이나 내세 정토관에서 보이는 시·공간적 원격감을 소거하는 것이다.

이러한 정토관은 의상의 스승인 지엄(智嚴)이 “일승의 정토는 제불정토라는 고정된 관념의 정토가 아니라, 세계해의 시간에 머무는 기준을 따른 중생의 견문처”라고 한데서도 확인된다. 또 말년의 저작인 『공목장』의 「십종정토장(十種淨土章)」에서 ‘삼승의 시각에서는 정토를 화정토(化淨土), 사정토(事淨土), 실보토(實報土), 법성토(法性土)의 네 가지로 보지만 일승의 시각에서는 사바세계의 일체중생을 교화하기 위해 중생심에 따라 대소(大小), 다소(多少), 염정(染淨) 등 차별을 두지만 불토가 법계이며 ‘一卽是多 多卽是一’이므로 그런 차별도 결국 일승의 정토가 된다.’고 하였다.<sup>174)</sup> 이처럼 일승별교의 관점에서 삼승과의 대립을 지양한다는 점에서 화엄정토는 ‘삼승은 방편이고 일승은 진실’이라는 천태지의 일승사상과도 구분되는 개념임을 알 수 있다.<sup>175)</sup>

이처럼 사바세계를 일승의 정토로 파악하는 화엄법계관은 의상이 신라국토 내에 미타와 관음의 정토를 상정하게 되는 기반이 되었다. 신라로 돌아온 후 의상은 동해 해변가에 관음진신의 상주처를 건립하였다. 2.7일 간의 재계와 수행을 통해 신라국토 내 동북방 해변이 곧 관음진신의 주처인 보타락가산임을 증험하였다고 『삼국유사』는 전하고 있다. 이에 따르면 의상의 자내증을 통해 신라 국토가 관음보살 진신이 상주하는 성지 즉 백화정토로 구현되고 있는 것이다.

낙산 관음주처 신앙은 공간적으로 타방이나 시간적으로 내세 혹은 미래를 상정하지 않고, 현재에 즉해 있는 시공간으로서 신라국토 그 자체를 관음진신이 상주하는 차방 정토로 분명하게 드러낸다. 따라서 화엄 신앙에서 정토왕생은 임종을 통해 나아가는 내세의 것이 아니라 수행자의 오척신(五尺身) 안에서 이루어지는 사건으로 이해될 수 있다. 관음주처로서 낙산의 이와 같은 의미는 의상의 저술로 알려진 「백화도량발원문」에 나타난 ‘왕생 백화도량’의 의

174) 『孔目章』 권1 「十種淨土章」(T45.1870, 541a07~541a25).(이효걸, 「의상 화엄종의 정토신앙 수용태」, 94).

175) ‘방편이 곧 진실’이라는 천태의 일승논리는 실천적 방편으로만 취급했던 정토신앙을 사상적으로도 격상시켰고, 이 일승사상을 더욱 발전시킨 화엄의 별교일승은 낮은 근기를 위한 대중적 실천성의 의미 혹은 임시적 방편의 의미를 가졌던 정토신앙을 ‘진실(實際)’로 수렴했던 것이다(이효걸, 「의상 화엄종의 정토신앙 수용태」, 99).

미가 곧 사법계 내에 존재하는, 현재의 몸으로 즉시 왕생 가능한 현실정토임(入法流水)을 시사하고 있음에서 확인된다.<sup>176)</sup> 낙산 관음 주처 신앙은 이처럼 화엄법계관을 기반으로 중대 이후 신라 관음신앙의 성격을 규정하는 중요한 바탕이 되었다. 이를 통해 신라인들의 신앙 속에서 신라국토 내 상주하는 관음보살의 신격이 정립되는데 중요한 영향을 미쳤다. 이는 또한 신라국토에 대한 새로운 패러다임을 보여주는 것으로서, 추후 논의하겠지만 무엇보다 『화엄경』 「입법계품」에 묘사되고 있는 관자재보살의 회상을 신라 국토 안에 재연해 내고 있다는 점에서 그 의의가 확인된다.

이와 같이 의상계 화엄가들의 실천적 지향 안에서, 화엄법계관을 토대로 「보문품」 신앙과 다른 층위의 신라 관음신앙의 축이 구축되었음을 볼 수 있다. 이는 한편으로 「백화도량발원문」에서 보듯, 의상계 화엄가들이 화엄 정토 관과 연계하여 보살도의 완성이라고 하는 출세간 실지로서 관음신행의 성격에 주목하였음을 알 수 있다.<sup>177)</sup> 『화엄경』 입법계품에서 선재동자의 행로는 이와 같은 보살 수행자의 전범이라고 할 것이다. 이는 법장이 『탐현기』에서 「입법

176) 『白花道場發願文』(H2, 9a18-a22): 又願弟子此報盡時 親承大聖放光接引 離諸怖畏 身心適悅 一剎那間即得往生白華道場 與諸菩薩 同聞正法 入法流水 念念增明 現發如來 大無生忍.

177) 「白花道場發願文」은 체원(體元)의 『白花道場發願文略解』(1334)에 전한다. 이 판본은 제 5장과 제 7장이 결락된 상태로 해인사 장경 속에 간직되어 있다가 『한국불교전서』에 활자본으로 수록되었다. 그런데 2010년 종래에 결락된 5장과 7장을 모두 갖춘 새로운 판본이 발견되어 이에 대한 새로운 해석이 이루어져 왔다. 발원문의 내용에 나타나는 용어와 개념들에 대한 검토를 통해 의상의 진찬 여부에 대한 문제 제기가 있지만 의상계 화엄의 실천적 지향을 담지한 문헌이라는 점에서 관음신앙에 대한 화엄적 이해를 보여준다고 할 것이다.

체원은 의상이 낙산 관음굴에 이르러 예배하고 이 「발원문」을 지었다고 기록하고 있다. 그러나 발원문의 내용에 나타나는 용어와 개념들에 대한 검토를 통해 의상의 진찬이 아니라는 주장이 있어왔다. 김영태는 발원문의 내용에서 ‘一剎那間 即得往生 白華道場 入法流水 念念增明, 現發如來 大無生忍.’이 『관무량수경』의 사상에 가까우며, 화엄 경설로 보기 어렵다고 보았다. 따라서 발원문의 제명이 의상 스스로가 붙인 것으로 볼 수 없다고 하였다(김영태, 「백화도량발원문의 몇가지 문제」, 23). 정병삼과 木村淸孝은 8세기 말 이후에 의상의 관음신앙을 계승한 문하에서 의상에 가탁하여 작성된 것으로 추정했다.(정병삼, 「의상 화엄사상 연구」, 203; 木村淸孝, 「白花道場發願文考」, 746).

이에 반해 전해주는 범어에 능했던 의상이 「백화도량」의 원명(potalaka)과 그 의미를 알고 있었을 것이며, 『백화도량발원문』의 구조가 크게 자리이타행(同本師願)과 수행이익(生淨土願)으로 나타나는데, 이는 의상의 대표작인 『법계도』의 구조와 유사하다는 점 등을 들어 의상 진찬의 가능성을 배제할 수 없다고 보았다(전해주, 「의상화상 발원문 연구」, 339-344). 김호성도 용어와 개념의 화엄적 성격 등을 들어 의상 진찬을 긍정하고 있다(김호성, 『천수경과 관음신앙』, 235-236).

계품」을 풀이하면서 ‘입’은 들어가는 주체의 활동(能入)으로서 깨달음의 모든 과정을 포괄하는 것이며, ‘법계’는 그러한 활동을 통해 들어가야 할 대상(所入)이라고 해석한 것에서도 확인된다.<sup>178)</sup> 이러한 관점에서 『화엄경』 「입법계품」은 선재 동자의 남순(南巡)이라고 하는 모티브를 통해 법계로 귀입하는 보살 수행자의 역정을 묘사한 것으로 볼 수 있다.

주목할 것은 법계로 나아가는 선재의 행로인 화엄 수증(修證)의 52 계위에서 관음보살의 위치가 십회향문에 해당한다는 점이다. 대비행문을 성취한 관음보살은 선재의 28번째 선지식으로서 55명의 선지식 중 한 가운데에 위치하고 있다.<sup>179)</sup> 이통현(635-730)은 이처럼 「입법계품」에서 차지하는 관음보살의 위상을 향하문의 계제로 파악하여, 불보살의 전적인 교화행의 발현으로 해석하고 있다. 그는 「십회향품」을 해설하면서 관음보살이 「입법계품」의 53선지식 중 ‘제7 등수순일체중생회향(等隨順一切衆生回向)’을 대표하는 선지식이라고 주장한다.<sup>180)</sup>

이 신역 『화엄경』에서 ‘관자재보살’로 옮긴 것을 따라서는 안 된다. 그 이전의 번역어인 ‘관세음보살’이 옳다. 시방세계는 하나의 부처나라를 이루므로 서쪽에 아미타부처가 따로 있는 것이 아니다. … (‘관자재’라는 이름은) 단지 세간과 출세간에서, (불변의) 속성을 갖지 않는 원리와 지혜를 비추어보는 데에 자유자재하다는 뜻을 나타낼 뿐, 자비의 실천을 밝히지는 않는다. .... ‘관자재’라는 것은 이름에 의하여 가르침을 나타낼 경우 제6 반야바라밀을 나타내지만 (제7) 방편바라밀으로써 생사에 들어가 중생과 함께 하는 실천, 다시 말해 사섭법과 사무량심으로써(그들을 모두 포섭하고), 번뇌를 끊지 않음으로써 (그들과 함께 머무는) 것은 아니다. 이렇게 (그 취지가 잘 드러나지 않은 것은) 번역자

178) 고승학, 「『신화엄경론』에 보이는 이통현의 법계관에 대한 비판적 검토」, 177.

179) 52 계위로 체계화된 화엄 수증의 구조에서 처음 문수보살은 신위에 해당하며, 덕운비구에서 자행동녀까지는 십주, 선견비구에서 변행외도까지는 십행, 옥향장자에서 안주신까지는 십회향, 바산바연지주야신에서 수바녀까지는 십지, 그리고 마야부인에서 미륵보살까지는 십일지로서 등각과 묘각에 해당하며, 마지막 보현보살은 보살도와 불과를 총망라하는 자리로 간주된다. 이러한 계위는 한편으로 차례(次第)가 아니라 한 계위가 일체 계위를 포섭하는 일위일체위(一位一切位)라고 할 수 있다. 선재는 각 선지식에게서 모두 해탈문을 증득하며, 선지식은 일행 일체의 일승보살도를 다양한 방편으로 교설하고 있는 것이다. 그래서 모든 수증방편을 포섭하고 있는 십바라밀의 수행 역시 一成一切成이므로 원융한 그 도리는 십현연기나 육상원융으로 설명될 수 있다(전해주, 「『화엄경』의 선재 동자 순례」, 429-430).

180) 고승학(2017), 「『신화엄경론』에 보이는 이통현의 법계관에 대한 비판적 검토」, 180.

의 잘못이다.<sup>181)</sup>

인용문에서 보듯 이통현은 『신화엄경론』에서 현장이 명명했던 ‘관자재’라는 명칭이 방편바라밀의 구현자로서 자비행의 실질적 주체인 관음보살의 위상을 온전히 드러내지 못하는 한계가 있음을 지적하면서, 그와 같은 실천에 상응하는 명호가 관세음임을 강조하고 있다. 즉 『화엄경』 「입법계품」에서의 관음신앙을 화엄보살도의 수행 차제에서 자리향상(自利向上)의 문을 넘어 ‘가르침의 빛, 실천의 빛, 위대한 자비의 빛으로 중생을 고루 이익 되게 하는 대비의 신성’으로 파악하고 있는 것이다. 따라서 반야바라밀의 성취를 표상하는 ‘관자재’라는 이름보다 방편바라밀로 중생을 섭화하는 대비 공능을 내포한 이름인 ‘관세음’이 바른 번역임을 주장하고 있다. 그리고 시방세계는 하나의 불국토이므로 서쪽에 아미타부처가 따로 있는 것이 아니며, 따라서 관세음도 타방이 아닌 사바세계에서 주(住)하여 불과(佛果)의 차별지(差別智)로 중생을 섭화하는 대비신격임을 강조하고 있다.

이러한 인식은 신라국토 내에 미타와 관음의 상주처를 건립했던 의상의 실천과 상통한다고 할 것이다. 낙산신앙 건립 이후에 의상은 부석사를 창건하여 보처보살을 세우지 않은 독존의 아미타불상을 봉안하고 있다. 이때 “왜 무량수전에 불상만 두고 보처보살을 두지 않으며 불탑도 세우지 않느냐?”고 하는 제자의 질문에 의상은 스승 지엄의 말을 빌려 “일승의 아미타는 열반에 드는 바 없이 시방의 정토를 근본으로 하므로 생명의 모습을 보이지 않기 때문이다. 아미타불과 관세음보살이 관정하고 수기를 주는 것은 법계 가득히 언제 어느 때나 하고 있는 것이다. … 이것이 바로 일승의 깊은 뜻이다.”라고 답하였다고 전하고 있다.<sup>182)</sup>

화엄법계관을 바탕으로 세계와 존재를 이사(理事)와 사사(事事)가 상입상주하는 진성연기로 파악했던 의상의 관점에서 신라 동북방 지역에 건립한 부석사와 낙산은 이 땅에 구현된 미타와 관음의 상주 도량으로서의 의미를 갖는다고 할 것이다. 동시에 신라국토 그 자체를 불보살 상주의 정토로 전화하는 시

181) 『新華嚴經論』(T36.1739, 863a16~863b08).(고승학, 『『신화엄경론』에 보이는 이통현의 법계관에 대한 비판적 검토』, 180-181 요약 재인용).

182) 『浮石寺圓融國師碑』: 像殿內唯造阿彌陀佛 像無補處亦不立影塔弟子問之相師曰師智儼云一乘 阿彌陀無入涅槃以十方淨土爲體無生滅相故華嚴經入法界品云或見 阿彌陀觀世音菩薩灌頂授記者充諸法界補處補闕也. … 一乘深旨也.

도를 보여주고 있다. 또한 의상에게 관음보살은 이통현의 이해에서 보듯 사바 세계에서 대비로 중생을 섭화하는 신성으로서, 화엄수행자의 이상적 전범으로 수용되고 있다. 『백화도량발원문』은 입법계품에서 확인되는 대비행의 구현자로서 관음보살의 이와 같은 위상과 관련하여 의상계 화엄의 실천 지향과 서원을 담지한 대표적인 문헌이라고 할 것이다. 그리고 이처럼 의상계 문도를 중심으로 현창되었던 화엄사상을 토대로 차방 정도의 주재자로서 관음보살의 존격이 구축되면서 중대 이후 신라 관음신앙의 새로운 방향성이 정향되었다고 할 것이다.

## 2. 관음성현 담론의 창출과 유통

살펴본 바와 같이 신라 사회에서 관음보살은 크게 『법화경』 「보문품」 기반의 타력 구제자로, 그리고 『화엄경』 「입법계품」을 토대로 신라국토에 상주하는 신성으로서, 독립적 존격으로 자리매김했음을 볼 수 있다. 그리고 신라인들과 소통 감응하는 관음보살 제도 활동의 실질적 양상은 신라 불교 안에서 창출된 다양한 영험 서사들을 통해서 확인할 수 있다. 여기에는 제반 경설에서 관음보살 제도 방편의 요체로 제시하고 있는 현신의 메커니즘을 바탕으로 신라인들이 감득한 관음성현의 모티브가 중심이 되고 있음을 볼 수 있다.

관음보살 가피의 경험을 토대로 이처럼 신라불교 안에서 창출된 영험담은 그 구조와 성격에 있어서 중국 남북조 시대 이래 불교문학의 한 갈래를 형성해왔던 영웅 및 기이 서사 전통과 맥락을 같이하는 것이라 할 수 있다. 대체로 관음보살의 응화신을 감득하여 재난을 극복하거나 소원을 성취하는 이야기들이며, 관음보살 현신의 관념이 동아시아 불교 신앙 안에 대중적으로 확산되어 있었음을 보여준다. 그러나 각각의 문화적 토양 안에서 발현된 개인과 공동체의 원력을 바탕으로, 실질적으로 경험되는 관음보살 성현의 양태와 그것이 수행했던 기능은 차이가 있다고 할 것이다. 이하에서는 중국 불교영험 서사 전통의 추이와 연동하여 한국 불교 안에서 확인되는 영험담의 창출과 전승의 양상을 확인하고, 신라인들이 경험했던 관음보살 성현의 유형이 구체적으로 어떻게 나타나고 있는지를 검토할 것이다.

## 1) 중국 관음영험 서사 전승의 추이

중국 사회에서 불교 영험담은 근대에 이르기까지 지속적으로 창출되어 왔다. 그렇지만 불보살의 가피와 기적의 이야기가 가장 활발하게 찬집되었던 시기는 동진(東晉)에서 초당(初唐) 대 까지라고 할 것이다.<sup>183)</sup> 그리고 불교 영험 서사의 전승의 기반은 무엇보다 관음신앙의 유입을 통해서 구축되었다고 할 수 있다. 관음보살의 가피와 영험에 대한 서사는 포교의 차원에서 제작된 것이기도 하겠지만 불교신앙의 확산 속에서 관음신앙이 당대 대중들의 종교적, 사회문화적 원망을 수렴하는 구원재로 활발히 유통되었다는 것을 보여준다. 특히 혼란했던 중국 남북조 시대상을 배경으로 다양한 영험사례가 창출되었는데,<sup>184)</sup> 이는 한반도에 불교가 전래 된 후 삼국 및 신라 관음신앙의 전개 과정에도 중요한 영향을 끼쳤다.

중국 관음 영험담의 대표적인 특징은 역시 『법화경』 「보문품」의 교설에 상응하는 내용이 주를 이루고 있다는 점이다. 대체로 관료나 일반 서민들이 영험 수혜의 주체로 등장하고 있는데, 이러한 차원에서 관음보살 영험기는 동점(東漸)한 불교가 일반 민중과 소통하여 불심을 이끌어 낸 구체적인 산물이라고 할 수 있다.<sup>185)</sup> 현재까지 확인되는 가장 이른 시기의 관음영험서사는 동진 시기 전량(傳亮:374-426)의 『광세음응험기(光世音應驗記)』이다. 이를 필두로 장연(張演, 5세기 전반)의 『속광세음응험기(續光世音應驗記)』와 육고(陸杲:425-532)의 『계관세음응험기(繫觀世音應驗記)』가 연이어 나왔다. 이상의 관세음응험기 3종은 『관음경』에 기초한 영험담으로, 불교의 중국 전래가 본격화된 이후 창출된 가장 이른 시기의 문학적 집적물이다. 서로 겹치는 이야기 없이 총 86편을 싣고 있다. 여기서 주목할 것은 문헌의 후미에 부가된 두 개의 영험 사례가 백제와 관련된 것이라는 점이다.<sup>186)</sup>

183) Donald E. Ghertson, "The Early Chinese Buddhist Miracle Tale," 288.

184) 관음신앙이 중국사회 안에 토착화되는 흐름은 관련 경전의 유입뿐만 아니라 재난에서 생명을 구제받는 등 경설의 권위가 체험적으로 입증되는 과정이 중요한 바탕이 되었다. 그와 같은 영험과 기적의 체험담은 세대를 따라 전승되면서 다양한 영험집이 찬술 유통되었고, 중국 사회에서 관음신앙이 확장되는 데 중요한 역할을 수행하였다(Chün-fang Yü, "Kuan-Yin: The chinese Transformation of Avalokitesvara," 24).

185) 정한국, 「불교 영험서사의 전통과 『법화영험전』」, 126.

186) 전량은 송(宋)에서 상서령을 지냈으며, 장연은 태자중사를 지낸 인물이며, 육고는 제



이처럼 초전기 중국 불교 안에서 형성된 관음영험 서사 전승의 맥락은 현재 일본 경도(京都)의 청련원(靑蓮院)에 소장되어 있는 『관세음응험기』를 통해서 확인되었다. 이는 육조시대에 편찬되어 사본의 형태로 일본에 전래되었다가 가마쿠라(鎌倉)시대에 다시 전사(轉寫)된 필사본임이 확인되었다.<sup>187)</sup> 이는 본래의 사본이 전하지 않는 가운데 『관세음응험기』가 중국에서 처음 편찬된 이후에 일본에 유입되어 전사되어 왔음을 보여주는 것이다.

3종의 응험기 원본은 일찍이 중국에서 산실되었다고 알려졌지만, 도세(道世)의 『법원주림(法苑珠林)』(668)에 『광세음응험기』의 영험 사례가 수록되어 있으며, 북송 초에 이방(李昉) 등이 칙령에 따라 편찬한 『태평광기(太平廣記)』(978)의 지괴소설(志怪小說) 모음집들에서 부분적으로 확인되고 있다. 전량, 장연, 육고가 활약했던 동진(東晉) 말에서 양(梁)에 이르는 약 100년의 시기는 북조는 이민족 정권들 간 쟁투가 치열했고, 남조는 귀족과 군벌들의 정치적 농단으로 혼돈이 가중되었던 시대였다. 따라서 적군의 포로가 되어 형구에 묶이거나 옥에 갇힌 주인공들이 『관음경』<sup>188)</sup>을 독송하거나 관세음보살의 명호를 불러 풀려났다는 이야기 등 주로 전란이나 사회적, 자연적 재난에서 구제를 받는 내용이 많다. 『태평광기』의 관음영험담을 유형별로 살펴보면, 옥난이나 적난에서 구제받은 이야기가 가장 많고, 질병의 치유, 득자, 화난과 수난의 구제가 확인되고 있다.<sup>189)</sup>

이러한 내용을 통해 볼 때 중국 관음신앙은 「보문품」을 기반으로 남북조 시대 사회 정치적 혼란과 맞물려 난세에 당하는 고통을 ‘관세음보살의 가피’를 통해 극복해보고자 하는 민중적 염원을 포섭하는 재난 구호의 기제로 우선 자리매김했음을 볼 수 있다. 중국불교 안에서 확산된 관음신앙의 영향은 동아시아 전체로 확장되었는데, 이는 한국, 일본, 베트남 등에서 유사한 형태의 관

(齊)나라 때 사도종사중량을 지냈다. 장연과 육고는 전량의 『光世音應驗記』에 기초하여 이들 사례를 추가한다는 의미에서 서로 겹치지 않은 이야기를 실었다. 『광세음응험기』가 7편, 『續光世音應驗記』가 10편, 『繫觀世音應驗記』가 69편이다(정환국, 「불교 영험 서사의 전통과 『법화영험전』」, 128-29).

187) 중국본을 주로 전사하는 기관인 당원(唐院)에서 양우(良佑)에 의해 서사된 것을 가마쿠라시대 중기에 재차 전사한 것으로 그 사본이 현재 청련원에 보관되어 있었다. 양우는 11세기 후반 청련원의 당원에서 중국 사본의 복사본을 제작하는데 참여했던 인물로 밝혀져 있다(마키타 타이료오(牧田諦亮), 『六朝古逸觀世音應驗記の研究』, 3-10).

188) 『관음경』은 동진 때 구마라습(344-413)이 번역한 『묘법연화경』의 제 25품에 해당하는 것으로 일찍부터 단독 경전으로 유통되었다.

189) 김한신, 「중국 중세 관음신앙의 민간사회 확산과정」, 104-08.

음보살의 명호가 유통된 것에서 확인할 수 있다.<sup>190)</sup>

무엇보다 다양한 현실적 위난 속에서 관음보살의 가피를 경험했던 사례들이 영험담의 형태로 유통되면서 신앙의 대중화가 촉진되었던 것으로 보인다. 영험담 안에서 관음보살은 승려의 모습으로 나타나 도움을 주거나 현몽하여 위난을 피하게 해주는 역할로 등장하는데, 역시 「보문품」에서 설한 화신 성현의 관념이 서사의 기반으로 작동하고 있음을 볼 수 있다. 수(隋)대 이전까지 유통된 관음 영험담에서 확인되는 구제의 내용을 살펴보면 다음과 같다.

< 표2 > 수나라 이전의 관음영험담<sup>191)</sup>

영험 내용	晉	宋	齊	梁	陳	十六國	北魏	北周	北齊	隋	計
拔病苦	1	3	1	1	-	1	1	-	-	1	9
救厄難	17	18	1	4	-	3	7	1	1	1	53
與福慧	2	3	-	-	-	-	-	1	-	1	7
度生死	1	-	1	-	-	-	-	-	-	-	2
廣勸懲	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	1
普示現	-	1	-	1	-	-	-	-	-	-	2
	21	25	3	7	0	4	8	2	1	3	74

표에서 보듯 수대 이전 관음신앙은 병고, 액난, 생사의 위기 등 대체로 삶에서 흔히 대면하는 각종 재난을 구호해주는 기제로 작동하였음을 알 수 있다. 지혜와 복덕의 시혜자로 관음보살을 인식했던 흐름도 볼 수 있다. 성도와 왕생과 같은 출세간적 신앙의 사례는 보이지 않으며, 현실 기복적 원망을 성취시키는 구원재로 수용되었음을 볼 수 있다. 따라서 영험담의 내용 또한 현세적 위난의 구제자로서 관음보살을 공능을 구체적으로 제시하고 있는 「보문품」

190) 중국불교의 영향으로 한국, 일본, 베트남 등에서 유사한 이름이 확인되는 데, 중국의 ‘관인(Kuan-yin)’, 한국의 ‘관세음(Kwanse’um)’, 일본의 ‘카논(Kannon)’·‘칸제온(Kanzeon)’, 베트남의 ‘관암(Quam-am)’이 그것이다. 또 동아시아 뿐 아니라 아시아 전역에 걸쳐 관음신앙이 편재해있음을 볼 수 있다(Chün-fang Yü, “Kuan-Yin: The chinese Transformation of Avalokitesvara,” 1).

191) 정병삼, 「통일신라 관음신앙」, 22.

의 교설에 상응하는 서사들이 주를 이루고 있다.

이와 같은 관음보살 관련 영험담과 다른 층위에서 지옥이나 환생 등을 주제로 한 지괴담류의 서사가 창출되었음을 볼 수 있는데, 대표적으로 남조 양(梁) 대 왕염이 찬한 『명상기(冥祥記)』를 들 수 있다. 여기에는 131편의 이야기가 실려 있는데 관세음응험기류와 기본적인 구도에서 비슷하지만, ‘명상(冥祥)’이라는 제하에서 유추되는 바와 같이 현세와 대응되는 이계(異界)인 저승을 설정하여 지옥 세계에 대한 구체적 묘사와 환생의 이야기가 중심이 되고 있다.<sup>192)</sup> 이는 불교의 유입과 함께 윤회, 환생 등의 교설을 토대로 명계, 지옥 등 이계의 관념이 형성되는 과정을 보여준다. 주목할 것은 이처럼 명계의 고통에서 구제를 희구하는 신앙이 대체로 경전 신앙의 차원에서 형성되고 있다는 점이다. 이는 불교 경전이 그 자체로 위신력을 담지한 신성물로 인식되었음을 보여주는 것이다.

7세기 당임의 『명보기(冥報記)』는 저승을 주재하는 존재로서 염라왕과 염라세계를 설정하고 있다는 점에서 『명상기』의 이계 관념을 더욱 구체화하고 있다. 『명보기』는 모두 53편의 이야기를 수록하고 있는데, 『법화경』 관련 영험담이 절대 다수를 차지하고 있다. 또 『금강경』 독송 영험담이 함께 수록되고 있는데, 이는 수당 시기 『금강경』의 확산에 기인한 것으로 볼 수 있다.<sup>193)</sup> 이처럼 중국불교 안에서 불가 영험서사의 창출과 전승은 남북조 시대 관음신앙을 바탕으로 우선 이루어졌으며, 점차 경전 신앙의 차원에서 『법화경』 관련 영험서사가 지괴담의 형태로 출현하였고, 여기에 『금강경』, 『열반경』 등 경전 신앙의 편폭이 확대되었던 것으로 보인다.

경전신앙의 가장 대표적인 사례로서 『법화경』의 수지 독송과 관련하여 찬술된 가장 오래된 영험집은 8세기에 당(唐)의 혜상(惠詳)이 찬술한 『홍찬법화전』이다. 이는 동진으로부터 당대까지의 영험담을 10권에 이르는 방대한 분량으로 정리한 것이다. 주로 『법화경』을 배워 그 영험을 얻은 사례들을 모아 수록하였다. 송 대에 이르러 종효가 편찬한 『법화경현응록』은 『홍찬법화전』의 전통을 잇고 있다. 도선(道宣)이 664년에 편찬한 『집신주삼보감통록(集神州三寶感通錄)』도 영험기류에 해당하는데, 여기서는 삼보, 즉 사리(탑), 불상, 신승(神僧)의 세 가지 범주로 그에 해당하는 영험사적을 3권으로 묶었다.<sup>194)</sup>

192) 정한국, 「불교 영험서사의 전통과 『법화영험전』」, 130.

193) 정한국, 「불교 영험서사의 전통과 『법화영험전』」, 132-33.

이상 살펴본 바에 따르면 4-5세기 경에 불교의 영험 서사의 찬집이 이루어진 이후 점차 동아시아 불교 전통에서 상당히 보편화된 글쓰기의 하나로 자리잡았음을 알 수 있다. 이는 크게 『관세음응험기』로 대표되는 관음보살 가피 영험담과 경전 신앙의 차원에서 『법화경』을 소의로 이계인 지옥, 저승, 환생 등을 모티브로 한 지괴담류로 구분될 수 있다. 관세음보살의 가피로 각종 액난에서 구제를 받았다는 내용이 주가 되는 관음영험담에 이어, 후대로 가면서 경전 신앙의 차원에서 형성된 기이 및 지괴류의 서사들이 창출되면서 영험서사의 편폭이 확장되었고, 이러한 양상은 당·송 때까지 이어지면서 하나의 독특한 서사 질서를 갖춘 불교문학의 갈래로 자리잡혔음을 볼 수 있다.

일본의 경우에도 7,8세기 당에서 집성된 영험집의 찬술 형식을 빌려 일본 내 불가의 영이한 사적을 모아 편찬한 『일본영이기』(832)가 있다. 모두 116화로 구성된 이 책은 불교의 일본 전래와 그에 따른 영험사례들을 집성하고 있다. 여기에도 『법화경』 지송에 따른 영이와 관음보살 현신 등의 소재가 이야기의 중심을 구축하고 있다.<sup>195)</sup> 대체로 현세적 안위를 도모하는 구원재로 유통되면서 경전의 독송이나 칭명 등의 신행을 통해서 가피를 입는 체험사례들이 생겨나고 그것이 대중적으로 공유되면서 영험집의 형태로 찬술 유통되었음을 알 수 있다.

이처럼 동아시아 불교 전통에서 다양한 유형의 영험집이 지속적으로 유통 전승되어왔던 것은 무엇보다 영험서사가 담지하고 있는 교화의 기능 때문이라고 할 것이다. 흥미 위주의 기이담이나 비밀상적인 영응을 소개하는 데 목적이 있는 것이 그것을 통해 신앙의 결과와 경설의 진실성을 입증하는데 초점이 있다고 할 것이다.<sup>196)</sup> 대중들로 하여금 신행의 공덕이 반드시 가피 영응으로 나타남을 보여서 불법에 대한 신심을 고취시키며, 현세의 신행에 대하여 즉각적인 결과를 얻지 못하더라도 내세에라도 반드시 그 결과가 있으리라는 믿음을 갖게 하는 효과가 있기 때문이다. 영험담의 유통은 관음신앙의 대중화를 촉진하는데 크게 기여하였으며, 당대의 시대 사회적 정황에 따라 발현된 대중들의 신앙적 원력과 신행의 양상을 확인할 수 있는 중요한 텍스트가 된다. 삼국에 불교가 전래되던 시기 중국적 토양에서 전개된 이와 같은 신앙의

194) 정한국, 「불교 영험서사의 전통과 『법화영험전』」, 135.

195) 박광연, 「의적의 『법화경집험기』 편찬 배경과 특징」, 274.

196) Donald E. Gjerston, "The Early Chinese Buddhist Miracle Tale," 299.

내용은 고구려와 백제는 물론 신라 관음신앙의 초기적 특징을 규정하는 토대가 되었다고 할 것이다.

## 2) 삼국 및 신라 관음영험담의 유통 양상

한국불교 안에서 가장 최초로 확인되는 영험집은 의적이 7세기 후반에 집록한 『법화경집험기(法華經集驗記)』<sup>197)</sup>이다. 대체로 중국의 영험기를 채록한 것으로 31편의 이야기를 선집하였다. 앞에서 거론한 『관세음응험기』는 물론 『금강반야영험기』, 『집신주삼보감통록』 등에서 법화영험담을 뽑아서 이를 4편으로 분류하여 편찬했다.<sup>198)</sup> 의적은 중국 유학을 마치고 귀국하여 금산사에 주석하였다. 이때 『법화경집험기』를 편찬하면서, 이 책의 하권에 육고의 『관세음응험기』의 부록으로 실렸던 백제의 승려 발정(發正)의 이야기가 실고 있다.<sup>199)</sup> 발정의 설화가 중국 영험집인 『관세음응험기(觀世音應驗記)』에 부기의 형식으로 수록되어 있다는 것은, 최소한 6세기 전후로 백제에 적잖은 영험담이 존재했으며, 그것이 중국의 초기 영험담과 함께 엮어져 동아시아에 두루 퍼져 있었다는 것을 시사한다.

주지하다시피 백제에는 법화 신앙이 융성하였다. 양(梁)에서 활동하다 성왕 때 귀국한 발정(發正), 천태종 2조로 불리는 남악 혜사(慧思, 514~577) 문하에서 법화삼매(法華三昧)를 증득하고 위덕왕 때 귀국한 현광(玄光), 그리고 혜왕, 법왕, 무왕 초기까지 활약한 혜현(慧現)의 존재가 백제 불교 안에서 법화

197) 우리나라에서 가장 오래된 영험전인 『법화경집험기』는 1980년 이전까지 유실되어 전하지 않는 것으로 여겨졌다가 일본 동경대학도서관에 필사본이 소장되어오고 있음이 확인되었다(이기운, 「신라 의적의 『法華經集驗記』(I)」, 39).

의적의 『법화경집험기』는 고려사회에서는 유통되지 않은 듯하다. 의천의 『신편제종교장총록』에 실려있지 않기 때문이다. 『총록』에는 『법화경』과 관련한 영험전으로는 ‘傳 10권 慧詳述’만이 언급되어 있다. 이는 혜상의 『홍찬법화전』으로 『법화경』에 대한 감응사례를 원상, 번역, 강해, 수관, 유신, 송지, 전독, 서사 편으로 나누어 수록하고 있다. 중국의 『고승전』, 『속고승전』 등에서 채록한 것으로 동진으로부터 당까지의 사례들이다(김영미, 「고려 후기 『법화경』 영험담 유포와 그 의의」, 111).

198) 김상현, 「의적의 『법화경집험기』에 대하여」, 21. 특히 당대 도선(596-665)이 찬술한 『집신주삼보감통록』에서 많이 발채를 하고 있는데 이 책은 도선이 664년에 편찬한 것으로 의적의 『법화경집험기』와의 간극은 의외로 짧다. 7세기 후반에 활약한 의적은 일반적으로 현장(602-664)의 문인으로 알려져 있다. 그런데 도선의 문하에 출입했을 가능성도 제기되고 있다. 따라서 의적은 도선의 집록을 가지고 고국으로 돌아와 이 책을 펴낸 것으로 판단된다(정환국, 「나려시대 불교 영험서사의 유형과 서사적 특질」, 139-40).

199) 박광연, 「의적의 『법화경집험기』의 편찬 배경과 특징」, 282.

사상 및 신앙이 활발하였음을 말해준다.<sup>200)</sup> 『법화경집험기』의 찬술은 전교의 차원에서 법화경 강독의 영험함을 믿게 하고자 하는 의도에서 이루어진 것이라고 할 것이다.

앞서 살펴본 것처럼 법화영험담의 양태는 대체로 전쟁 등 현세의 환란에서 구원을 받는 유형과 저승체험 및 생환의 주제로 대별되는데, 의적의 『법화경집험기』는 후자를 대폭 수용하고 있다.<sup>201)</sup> 즉 『법화경』 독송의 공덕으로 죽어 지옥에서 고통받는 사람들을 구해줄 수 있고, 좋은 곳에 태어나게 할 수 있음을 강조하는 내용을 많이 싣고 있다. 이는 통일 전쟁 이후 어수선한 신라 사회에서 신라 백성과 유민들에게 위안과 희망을 주기 위한 것으로 볼 수 있다.

의적의 『법화경집험기』 이후에 해동의 영험담이 본격적으로 채록된 것은 고려시대에 들어와서이다. 우선 진정국사 천책의(1206-)의 『해동법화전홍록』을 들 수 있다. 이 영험집은 1236년 이전에 집성되기 시작한 것으로 보인다. 이 시기는 원의 침략으로 대몽항쟁의 차원에서 팔만대장경이 조성되던 때였다. 이와 함께 ‘호국’의 기치 아래 불교 관련 저술이 잇따랐다. 또한 고려시대 법화영험전의 찬집과 유통이 이루어진 것은 의천에 의해 천태종이 개창되면서 법화신앙이 흥통되게 된 시대 정황을 반영한다고도 할 것이다.

이어 14세기 후반에 찬집된 요원의 『법화영험전』<sup>202)</sup>은 내려불교사에서 형성된 법화영험서사의 전통을 다시 잇고 있다. 천책의 『해동법화전홍록』과 함께 12세기 초에 고려사회에서 유통되었던 『홍찬법화전』의 교감본이 이 책의 중요한 전거가 되었다.<sup>203)</sup> 『법화영험전』의 서문에 의하면 요원은 주로 당 혜상의 『홍찬법화전』, 송 종효의 『법화경현응록』과 고려 진정국사 천책의 『해동전홍록』을 읽어보고, 그 가운데 기이하고 특이한 것들을 뽑아 수록하였다고

200) 박광연, 「의적의 『법화경집험기』의 편찬 배경과 특징」, 283.

201) 정환국, 「불교 영험서사의 전통과 『법화영험전』」, 50.

202) 현재 전해지는 『법화영험전』의 판본은 두 가지이다. 하나는 ‘皇明嘉靖十三年 甲午六月日 全羅道高敞 文殊寺重鐫本’(근續藏經 134)이며, 또 하나는 ‘順治九年 壬辰二月日 全羅道 寶城郡 五峯山 開興寺 重刊本’(한불전 6)이다. 즉 전자는 조선 중종대(1534)이며, 후자는 효종 3년(1625)으로 100여년을 전후로 간행되었다(오지연, 「법화영험전의 신앙유형 고찰」, 384).

203) 이것이 정확히 언제 고려로 수용되었는지는 알 수 없으나 현전하는 『홍찬법화전』에는 12세기 초에 고려에서 교감본이 나온 정황이 부기되어 있다. 『홍찬법화전』 권5와 권10 말미의 내용에 의하면, 본서는 중국에서 저술되어 우리나라와 일본으로 널리 전해졌으나 나중에 중국에서는 판본이 없어지고 오직 고려에만 초본(草本)이 남아있어서 그것을 가져다 오자(誤字)를 잡고 내용을 검토하여 다시 판각한 것이라고 한다(정환국, 「불교 영험서사의 전통과 『법화영험전』」, 141-42).

한다.<sup>204)</sup> 따라서, 이 세 가지 저술은 『법화영험전』의 주요 출처가 된다. 그 밖에도 『영서집(靈瑞集)』, 『사부관음전(謝敷觀音傳)』, 『법원주림전(法苑珠林傳)』과 여러 고승전 등 총 20여 종의 저술을 출처로 하고 있다. 그중 가장 많이 인용된 것(76회)은 『홍찬법화전』이다. 이 땅 민의 독자적인 신앙 사례가 큰 비중을 차지하고 있지는 않지만 『해동법화전홍록』을 비롯해 『홍찬법화전』, 『법화경현응록』 외에도 『관세음응험기』, 『해동고승전』 등 중국과 해동의 영험담을 두루 망라하여 종합적인 집성을 시도하였다는 것이 이 책의 특징이라고 할 것이다.<sup>205)</sup>

이처럼 고려 시대 불교 문헌의 찬술과 관련하여 김대문(金大門, 7세기 후반~8세기 전반)의 저작으로 알려진 것들 중에 『고승전』과 『계림잡전(鷄林雜傳)』 등을 주목해 볼 만하다. 두 저작 모두 현존하지 않아 구체적인 실상을 확인할 수는 없다. 그럼에도 『고승전』의 경우 해동의 고승들을 입전한 고승전일 것으로 추정할 수 있으며, 따라서 『해동고승전』의 전신이 될 만하다.<sup>206)</sup> 『해동고승전』은 『해동법화전홍록』보다 조금 앞선 시기인 1215년에 각훈이 10책을 찬술한 것이다. 『해동전홍록』은 사부종의 영험 사례가 중심이었을 것으로 판단되는데, 이에 비해 『해동고승전』은 고승들의 사적에 두어 편찬된 것으로 보인다. 이 두 저작은 앞선 시기 신라의 김대문과 의적의 1차 집성에 이은 고승전과 영험기의 2차 집성이라는 점에서 신라 및 고려로 이어지는 불교 문학의 연속성을 보여준다. 그러나 아쉽게도 두 저작은 다수가 일실되고 일부분만 남아있어 그 전모를 알 수 없다.<sup>207)</sup>

한편 『계림잡전』과 관련하여 14세기 요원의 『법화영험전』 등에 출전을 ‘계림고기(鷄林古記)’로 밝힌 사례들이 보인다. 여기서 ‘계림’은 신라를 상징하는 용어로 사용된 것으로 보이며, 따라서 신라 사회와 관련된 다양한 이야기들이 수록되었을 것으로 보인다. 불교 영험담이 상당량 포함되어 있을 가능성이 높다. 또한 이와 같은 류의 저술로 현존하는 『수이전(殊異傳)』 일문(逸文)을 볼

204) 허흥식은 『민장사기』나 『해동고승전』과 같은 우리나라 저술에서 인용되었거나 출전이 표시되어있지 않은 우리나라 관련 영험담들 또한 『해동전홍록』에 실렸을 가능성이 크다고 보았다(허흥식, 『진정국사와 호산록』, 50-52). 『법화영험전』에서 출전을 실제로 『해동전홍록』이라고 밝힌 것은 8편이지만, 출처를 밝히지 않은 인용사례가 더 있을 가능성을 배제할 수 없다.

205) 정환국, 「불교 영험서사의 전통과 『법화영험전』」, 144.

206) 정환국, 「나려시대 불교 영험서사의 유형과 서사적 특질」, 139.

207) 정환국, 「나려시대 불교 영험서사의 유형과 서사적 특질」, 140.

수 있는데, 제목과 내용을 통해 볼 때 『수이전』 역시 기속의 변괴담이거나 불가 영험담이었을 것으로 추정된다. 나말여초 시기에 『수이전』을 기점으로 다수의 영험기가 유통되고 있었다고 판단된다. 중국에서 5세기를 전후로 하여 고승전과 불가 영험담이 성립된 것과 마찬가지로 삼국 및 신라 불교 안에서도 7세기를 전후로 하여 고승전의 찬술이 시도되었고, 또한 사부종의 불가 영험담이 성립되어 하나의 서사 유형으로 자리했을 것으로 보인다.<sup>208)</sup>

이상의 검토를 통해 볼 때 동아시아 불교 신앙에서 영험담이나 기이담의 발생은 관음신앙의 전개를 통해 그 단초가 구축되었음을 알 수 있다. 각종 재난에서 칭명이나 경구의 암송이라는 간명한 신행을 통해 관음보살의 가피를 입을 수 있다고 하는 신행은 일반 민중의 실존 속에서 타력적, 유신론적 신행이 형성되는 바탕을 제공했고, 그에 따라 실제로 관음보살의 영응을 체험한 신앙 사례들이 창출되면서 신이나 기이를 주제로 하는 영험담이 불교문학의 한 갈래로 고정되었음을 볼 수 있다. 그리고 육도(六道)로 정형화된 불교 세계관이 수용되면서 생천 또는 지옥 등 내세와 연결된 생사관이 자리매김한 것도 명계에서의 구제와 같은 신앙 담론 등이 유통되면서 『법화경』 등 경전을 매개로 한 타력 신행이 확산되는 기반을 제공하였음을 알 수 있다.

한반도에 불교가 유입되면서 중국불교 안에서 형성된 이와 같은 신앙 담론들을 발췌하여 대중 교화를 목적으로 이 땅에 편집 유통시키고자 했던 가장 우선적인 사례가 『법화경집험기』(7세기)였음을 알 수 있다. 그리고 영험담의 유통은 『삼국유사』를 통해 보듯, 이 땅 민들이 주체가 되는 다양한 영험 사례들이 창출되는 토대가 되었다고 할 것이다. 개인 신앙의 차원에서뿐만 아니라 사탑의 건립이나 불보살 성지가 형성되는 과정에서도 그 정당성을 담보하는 다양한 연기 영응 설화들이 창출되면서 불교문학의 영역을 구축해왔음을 알 수 있다.

그리고 살펴본 바와 같이 한국불교 안에서 영험집의 편찬 유통이 가장 활발했던 시기는 고려시대 후반이다. 이는 남북조시대 혼란기에 민중들의 귀의처로 각종 영험담이 활발하게 창출했던 것과 같은 맥락에서 정치 사회적으로 혼란했던 고려 당대의 정치사회적 정황이 반영된 것으로 이해할 수 있다. 천축의 『해동전홍록』(13세기)과 요원의 『법화영험전』(14세기)은 의적의 『법화집험기』를 필두로 신라 고려로 이어지는 법화영험 서사 전통의 연속성을 보여준다

208) 정한국, 「나려시대 불교 영험서사의 유형과 서사적 특질」, 139.



고 할 것이다. 천책의 『해동전흥록』은 현존하지는 않지만, 고려의 영험담을 수록하고 있으며, 요원의 『법화영험전』에 그 사례들이 전하고 있다.

『법화경』과 관련된 영험담이 중국 불교 안에서 형성된 신앙 사례들이 주가 되고 있다면, 주지하는 바와 같이 『삼국유사』는 이 땅 민들이 주체가 되는 신앙 사례들이 중심이 되고 있다는 점에서 독보적인 의미가 있다. 일연은 『삼국유사』를 편찬하며 신라 사회 곳곳에서 산견되는 각종 고전과 고기들을 참조하고하여 고대에 이 땅 민들이 체험했던 신앙사례들을 자신의 당대에 생생하게 재구성해내고 있다. 주목할 것은 『삼국유사』에서 관음 영험 설화가 법화 신앙과 별도의 기사로 수록되어 있다는 점이다. 이는 관음신앙이 삼국 및 신라사회에서 법화신앙과 다른 층위에서 독립적인 신행의 영역으로 간주되어 왔음을 보여준다. 또한 찬자인 일연의 사상과 실천적 지향에 기인한 것으로도 볼 수 있다. 본 연구의 메인 텍스트로서 『삼국유사』의 성격과 의미에 대해서는 장을 달리하여 검토하겠다.

### 3) 신라 관음신앙의 전거로서 『삼국유사』

주지하는 바와 같이 『삼국유사』는 삼국 및 신라 불교문화를 총체적으로 집대성한 현전 유일의 문헌이다. 당대의 자료가 거의 부재한 상황에서 불교의 한반도 전래와 흥법의 과정은 물론, 이 땅 민들이 주체가 되는 신행의 사례들을 두루 수록하고 있다는 점에서 신라 관음신앙의 실천적 양상을 확인할 수 있는 중요한 전거라고 할 것이다. 그런데 『삼국유사』의 기록들을 통해 신라 관음신앙의 특징을 고찰함에 있어 『삼국유사』의 성격과 찬자인 일연의 실천적 지향에 대한 검토가 선행되지 않으면 안된다. 고려 하대의 인물인 일연이 당대까지 전승 유통되었던 고기(古記), 승전(僧傳) 및 사전(史傳)류의 전적들, 지방지나 사찰 사적기(事蹟記) 등을 토대로 고대 불교사를 재구성한 문헌이라는 점에서, 고려 당대의 정황과 불교 사상의 흐름, 실천 지향에 따른 윤색(潤色)과 착종(錯綜)의 가능성을 배제할 수 없기 때문이다. 그렇지만 일연이 가능한 원 자료를 그대로 전재(全載)하면서 특정 사안에 대해 차이가 나타나는 사례들을 동시에 제시하고 자신의 견해를 부기하는 식의 집필 태도를 보인다는 점에서 자료의 객관성을 확보하고 있다고 할 것이다.

## (1) 신라 본위(本位)의 불교문화사

『삼국유사』는 일연(1206-1289)의 말년 저작으로 추정되고 있다. 역사 및 문화사서로서 『삼국유사』는 참고 자료의 전거를 밝히거나 내용을 그대로 전재하고 있다는 점에서 사료적 가치가 높은 것으로 평가되고 있다. 일연은 역사가 이상의 사료 수집을 하였으며<sup>209)</sup>, 사료들 사이의 차이점을 밝히는 한편 자신의 의견을 부기하는 형식으로 객관적 찬술 태도를 유지하고 있다.<sup>210)</sup> 당대까지 전승되어온 중국 찬술의 승전(僧傳)류는 물론 고기(古記)의 형식으로 전해 내려오는 다양한 자료들을 토대로 소위 신이사관에 입각해 삼국의 불교 문화사를 집대성하고자 하는 시도를 보여준다.

무신란 이후 대몽 항쟁기를 거쳐 원 간섭기로 이어지는 격동의 시기를 살았던 일연은 충렬왕 대 운문사에 주석하면서 국존에 책봉되었다. 중책에 임하면서 불력으로 원을 비롯한 외세의 압박을 극복하고자 시도된 팔만대장경 조판(1251년 완성)에 참여하기도 했다. 그러한 경험이 길상암에 주석할 때의 『중편조동오위』 간행과, 인흥사에 주석할 때의 『역대연표』 및 『법화경』의 판각에 힘이 되었고, 나아가 『삼국유사』 편찬의 밑거름이 된 것으로 보인다.<sup>211)</sup> 주목할 것은 무신정권 이후 새롭게 권력의 헤게모니를 주도하기 시작한 왕당파의 입장에서 일연이 불교와 왕권의 관계를 신라불교를 전범으로 모색하고 있다는 점이다. 여기에는 당대 불교의 타락상에 대한 유자들의 비판에 대한 대응, 세속화된 불교가 당시 위기에 빠진 고려 왕실과 함께 쇠락의 운명에 놓여 있다는 위기의식도 반영되어 있다고 할 것이다. 국존의 위치에서 일연은 국가의 존망과 불교의 재건이라는 과제를 동시에 고민하였을 것이다. 『삼국유사』는 이처럼 고려사회가 당면한 정치적 혼란에서 민족적 정체성을 새롭게 하고, 시

209) 『삼국유사』의 편제를 살펴보면, 인용한 서목은 한국서 102종, 중국서 33종, 일본서 1종, 도합 136종에 이른다고 할 수 있다. 현재 우리가 볼 수 있는 대표적인 판본은 조선 11대 중종 7년 임신년(1512)에 간행된 것으로, 초간과 이후의 중간 과정을 밝힐 수 있는 단서는 거의 없다(박진태 외, 「『삼국유사』의 종합적 연구(1)」, 523).

210) 남동신은 『삼국유사』가 김부식이 정치사 중심으로 집필한 『삼국사기』와, 교종 승려 각훈이 승려 전기 중심으로 찬술한 『해동고승전』에 대한 비판적 관점에서의 유사로서의 성격을 가지며, 나아가 일연 자신이 편찬한 선종사 문헌을 염두에 두고 찬술한 유사임을 지적하였다. 세 분야에서 한국 고대의 역사와 문화를 정리한 문헌들이 이미 존재하는 상황에서 그것을 보유하려는 의도가 내포되어 있다는 것이다(남동신, 「『삼국유사』의 사서로서의 특성」, 66).

211) 박진태 외, 「삼국유사의 종합적 연구(1)」, 521-22.

대사회적 위기 극복의 대안으로서 불교의 역할을 모색하고자 했던 종교 지도자로서 일연의 고뇌가 투사된 작품이라고 할 것이다.

일연은 왕력과 기이편을 중심으로 민족기원 설화를 부각시키고 있으며, 이하의 편들에서는 삼국 및 신라사회 안에서 불교의 역할과 기능을 부각시키는 영험서사들을 배치시키고 있다. 민족 기원의 문제와 관련하여 일연은 『삼국유사』에 앞서 간행된 『동명왕편』의 저자 이규보의 영향을 받았던 것으로 보인다. 『동명왕편』의 저술 연대(1193)가 『삼국사기』(1145)와 『삼국유사』(1270)의 중간에 위치하므로 일연의 『삼국유사』 저술에 모종의 영향을 끼쳤을 것으로 추정할 수 있다.<sup>212)</sup> 이는 일연이 민족 기원의 신성성을 불교와 연결하여 더욱 성스러운 역사로 재구성하는 시도를 보이고 있다는 점에서 확인된다. 단군 신화의 환인을 제석천으로 비정했던 것도 일연의 이러한 입장을 보여주는 대표적인 사례라고 할 것이다.

한편 『삼국사기』와 『삼국유사』는 정사와 야사로 변별될 수 있는데, 이러한 구분은 국가의 명을 받고 편찬된 관찬 사서와 개인에 의해 찬술된 민간 사서라는 성격에서 비롯한다.<sup>213)</sup> 서술의 체제를 통해 볼 때 왕력편에 제시된 민족기원 신화와 신이의 담론은 흥법편 이후의 불교문화사에서 확인되는 불·보살 영이의 정당성을 확보하기 위한 복선으로 파악할 수 있다.<sup>214)</sup> 민족 기원의 신성성을 신이사의 맥락을 통해 확보하고, 그것을 본질적으로 불연(佛緣)의 관념으로 재해석하면서, 국가와 민족, 불교의 필연적 관계를 부각시키고 있는 것이다. 이 땅은 불연국토이며 따라서 나라의 흥망성쇠는 결국 불교 신앙과 직결되어 있음을 암시하고 있다. 불·보살의 가피와 영험의 서사들은 이를 뒷받침하기 위해 동원된 서사적 장치라고 할 것이다. 즉 불법의 수호를 곧 국가 진호의 패려다임으로 치환하고 있는 것이다.

그리고 이와 같이 불법 수호의 주체로 민족적 정체성을 재구성하는 기반과 토대를 일연은 신라불교 안에서 확보하고 있다. 『삼국유사』 전반을 통해서 일연은 특히 신라불교를 주목하고 있으며, 국가 사회적 차원에서 중요한 역할과

212) 고익진, 「일연의 역사의식과 단군신화: 삼국유사 찬술을 중심으로」, 140.

213) 고영섭, 『삼국유사 인문학 유행(遊行)』, 48.

214) 『삼국유사』의 체제에 대해 남동신은 권1의 왕력편과 기이편에서 일반사를 다루고, 권3 흥법편 이하 7편을 통해서는 불교사를 다루고 있는데, 이는 『삼국사기』의 연표(年表)와 본기(本紀), 열전(列傳)과 대응된다고 보았다. 또 뒤의 7편이 『양고승전』·『당고승전』·『송고승전』의 편목들을 원용해 불교사를 구성하고 있다고 파악하였다(남동신, 『삼국유사』의 사서로서의 특성, 98).

기능을 수행했던 신라불교를 정신사적 맥락에서 계승하고, 고려의 이념적 정통성을 신라에서 찾고자 의도를 보여준다. 특히 곧 고려가 처한 시대 사회적 혼란과 위기 극복의 대안이 곧 불법의 바른 승신을 통해서라는 종교적 인식을 드러내고 있다.<sup>215)</sup>

일연의 편찬 의도에 전반적으로 나타나는 이와 같은 신라계승 의식은, 『유사』 서술의 특징이 대체로 경주 일원 중심의 신라불교 문화에 초점을 맞추고 있다는 데서도 확인된다. 일연은 역사적 사실이 될 만한 사건들을 신라의 왕경과 경상도 지방을 중심으로 채집하여 기술하고 있다.<sup>216)</sup> 물론 신라와 함께 고구려, 백제, 가야 등 여러 지역에 걸쳐서 다양한 계층에서 불교를 기반으로 한 한국 민중의 삶을 서술하고 있지만 대체로 신라를 중심으로 『삼국유사』의 편제를 구성하고 있음을 부인할 수 없다.

이는 일연이 경주 출신의 인사로서 경상도를 중심으로 활동하였기 때문이기도 하다. 특히 그는 신라 말기의 대문호인 최치원을 고현(古賢) 내지 고덕(古德)이라고 칭하면서 『삼국유사』의 곳곳에서 그의 글을 인용하고 있다. 「의상전교」 조는 최치원이 지은 「의상본전(義湘本傳)」을 참고했고, 『삼국유사』 연표에서는 니사금(尼師今), 마립간(麻立干) 등을 사용하였지만 본문 속에서는 박혁거세왕(朴赫居世王), 석탈해왕(昔脫解王)과 같이 대개 왕을 칭하였는데, 이는 최치원의 『제왕연대력(帝王年代曆)』의 영향이라 할 수 있다.<sup>217)</sup>

이처럼 『삼국유사』는 비슷한 시기에 찬술된 『해동고승전』이나 『법화영험전』과는 달리 해동의 역사를 불교적 관점으로 정리했다는 특징을 가지고 있다. 그리고 신이사관을 수용하고 있다는 점에서 이규보의 『동명왕편』의 영향이 확인되지만 이규보가 보여준 고구려 계승의식과는 달리 신라계승의식을 드러내고 있다. 왕력편에서 특히 통일왕조로서의 신라와 고려의 연계성이 부각되고 있는데, 이는 『삼국유사』의 내용 전반을 신라왕들의 행적과 신라불교에

215) 박진태 외, 『삼국유사의 종합적 연구』, 40.

216) 맥브라이드는 『삼국유사』가 특정 장소나 시기에 대한 기억과 관련된 일화들을 모아놓은, 중국에서 유행했던 다소 자유로운 형태의 문학 장르와 유사성을 갖고 있음을 지적하기도 했다(McBride, "A Koreanist's Musings on the Chinese *Yishi* Genre," 46~47 참조). 또 『삼국유사』가 『삼국사기』를 중심으로 한 유교적 편견으로부터 '유물(遺物)'을 구해내기 위한 불교적 시도라기보다는 오히려 옛 신라 왕국의 중심부이자 일연 자신의 고향이기도 했던 경주 지역의 민간전승을 보존하기 위한 하나의 시도였다고 보았다(Vermeersch, "The *Samguk yusa* and National History," 190).

217) 박진태 외, 「삼국유사의 종합적 연구(1)」, 543-44.

관한 내용으로 채우고 있는 것에서 확인된다. 이러한 차원에서 『삼국유사』는 실상 신라의 불교문화사로서 성격이 크다고 할 것이다.

특히 신라시대를 삼고(上古·中古, 下古)로 구분한 것은 일연의 불교사관을 극명하게 보여주는 부분이다. 불교를 공인한 법흥왕 시대부터 진덕여왕 대까지를 중고기로 설정하였는데, 이는 이른바 불교식 왕명시대로, 불교적 안목의 시대 구분법이라고 할 수 있다.<sup>218)</sup> 즉 일연은 불교가 공인되어 국가불교가 성행하고 불교식 왕명이 사용되는 시기를 중심으로 그 이전을 상고, 그 이후를 하고로 설정하고 있는 것이다. 이와 달리 김부식의 『삼국사기』는 신라를 상대, 중대, 하대의 삼대로 구분법을 채택하였다. 박혁거세에서 진덕왕 대까지의 상대, 태종무열왕 대부터 혜공왕 대까지의 중대, 그리고 선덕왕 대부터 경순왕 대까지의 하대가 그것이다.<sup>219)</sup> 이에 대해서 유교 이념이 본격적으로 도입되어 정치에 적용된 시기를 ‘중대’로 설정하고, 이전을 ‘상대’로, 유교정치 이념이 퇴락해간 시기를 ‘하대’로 설정하였다는 견해가 있다.

일연의 시대구분은 『삼국유사』가 『삼국사기』에서 사용한 시대(삼대)구분법으로는 잘 드러내지 못한 불교의 역사와 역할을 부각시키려는 의도를 보여주는 것이다. 특히 김부식의 『삼국사기』에서 은폐되어 있는 불교의 위상을 소위 불교왕명시대라고 일컫는 중고기의 설정을 통해서 부각시키고, 정신사적 측면에서 불교가 담당해왔던 했던 역할과 기능을 강조함으로써 국가와 불법의 상관성을 환기시키고자 하는 의도를 볼 수 있다. 이를 통해 당대 고려가 직면한 국가 사회적 위기를 극복하고, 기울어져 가는 고려 왕실의 재건에 불교의 기능과 역할의 필연성을 제고하고자 하는 의지를 피력하고 있다고 할 것이다.

『삼국유사』에서 일연이 초점을 맞추었던 것은 무엇보다 신라가 불연국토라고 하는 관념이다. 일연은 『삼국유사』 전반을 통해서 신라가 진불국토임을 강하게 부각시키고 있다. 부처와 보살들이 서축(西竺) 인도에 대응되는 동축(東竺)인 신라 국토에 상주하면서 진신으로 몸을 나타내 신라인들을 이롭게 하였다는 신앙관을 드러내고 있다.<sup>220)</sup> 여기에는 호국 이데올로기가 작동하고 있는데, 최초의 국비 유학승인 안함의 『동도성립기』를 통해 황룡사 구층탑의 건립을 추진하면서 구한(九韓)이 신라에 조공해 올 것이라는 예언을 하고, 자장은

218) 박진태 외, 「삼국유사의 종합적 연구(1)」, 540.

219) 박진태 외, 「삼국유사의 종합적 연구(1)」, 542.

220) 김영태, 「신라 불교의 현신성불관」, 98-99.

이를 실행함으로써 신라 국토를 불보살이 수호한다는 담론을 부각시켰던 정황을 통해 이를 확인할 수 있다.<sup>221)</sup> 그리고 통일 이후 원효와 의상, 태현, 진표로 대표되는 고승들의 활약에 의해 불교가 완전히 국교로서의 역할을 하게 된 사실을 강조하고 있다.<sup>222)</sup> 또한 흥법편은 불교가 신라인의 정신문화를 지배하는 이데올로기로 작동하여 이 민족의 신앙으로 환골탈태하는 실상을 보여주고 있다. 이와 같은 『삼국유사』의 편제와 구조 안에서, 일연이 신라불교를 전범으로 당대의 정치 및 사회 정황 안에서 고려불교의 위상과 역할을 모색하고 있으며, 이를 통해 고려의 정신적, 문화적 정체성을 신라와 연결시키고자 하는 시도를 하고 있음을 알 수 있다.

## (2) 일연의 사상 안에서 관음신앙의 의미

캠벨에 의하면 신화는 우주 만물과 인간의 신비를 깨닫게 하고, 사회의 질서를 세우고, 그 질서의 효력을 뒷받침하는 사회적 기능이 있어서 주어진 특정한 상황에서 어떻게 살아야하는지를 깨우치는 교육적 기능이 있다.<sup>223)</sup> 이러한 차원에서 신화는 넓은 의미에서 사회의 존속을 위해 필요 불가결한 이데올로기이라고 할 수 있다.<sup>224)</sup> 따라서 특정의 신화를 이해하는 데 있어서 그것이 창출되고 유통된 시대와 사회문화적 정황에 대한 검토가 필수적으로서 수반되어야 할 것이다. 조나단 스미스도 신화를 이해하는 데 있어 그것이 창출되고 구성되는 역사적 맥락에 대한 검토의 필요성을 강조하였다. 특정 신화의 내러티브는 그것을 매개하고 전승하는 주체가 담지한 시대 사회적 정황에 따라 교정 혹은 개정될 수 있는 가능성을 배제할 수 없기 때문이다.<sup>225)</sup> 즉 신화

221) 이처럼 특정의 신화적 서사에 대한 이데올로기적 관심은 학문이 특권적인 서사를 구축하고 이를 똑같이 특권적인 민족nation 또는 volk)과 결부시킬 때 명백히 드러난다. 신화나 설화의 이데올로기적 작용은 그것을 지탱하고 있는 민족의 기원 등에 대한 역사적 증거가 없을 때 학자가 백지나 다름없는 바탕 위에 자신의 의도와 관점 욕망을 투사할 때 더욱 분명해진다(링컨(Bruce Lincoln), 『신화 이론화하기』, 347).

222) 박진태 외, 『삼국유사의 종합적 연구』, 201-02.

223) 캠벨(Joseph Campbell) 외 『신화의 힘(Power of Myth)』, 80-81.

224) 김현자, 「캠벨의 신화론」, 46.

225) 조나단 스미스는 텍스트 자체에 대한 분석과 역사적 맥락에 대한 검토를 통해 세람섬의 하이누웰레(Myth of Hainuwele) 신화와 바빌로니아의 신년 축제(Akitu festival) 서사가 특정의 전승자들에 의해 당대의 시대사회적 정황을 반영하여 기존 패턴에 대한 개정이 이루어졌음을 밝혔다(스미스(Jonathan Z. Smith). Imagining Religion, 66-101).

와 그 속에 내재된 상징들, 서사적 모티브들은 그것이 담론화 되는 시대의 정치, 사회, 문화적 정황과 연동하여 이데올로기적 실재로 작동하는 특성이 있다고 할 것이다.

신화 및 영웅 서사에 대한 이와 같은 인식은 『삼국유사』의 편찬자인 일연에게서도 확인할 수 있다. 일연은 자신이 살았던 고려 하대의 시대 정황 속에서 분명한 의도와 목적을 갖고 고대사회에서 유통되었던 불보살 영웅의 이야기를 채집하여 수록하고 있다. 이들 영험 서사는 삼국 및 신라인들의 공동체적 사고와 정서를 담은 집단적 표상이라는 점에서 당대의 정치 사회적 지형에서 불교가 수행했던 역할과 기능을 내포하고 있다. 그리고 고려 하대에 일연이 이들 불교 영웅 서사를 새롭게 반추했던 것은, 그가 몸담고 있던 고려 당대의 상황 속에서 불교의 시대적 역할과 기능을 새롭게 모색해보고자 하는 시도였다고 할 것이다.

따라서 『삼국유사』에는 13세기 후반까지의 고려 시대상이 반영될 수밖에 없다. 인용된 자료들을 살펴보면 4세기에서 13세기 말까지 그 시간대가 광범위하다. 이것은 『삼국유사』가 대상으로 삼고 있는 삼국 및 통일신라시대와 자료 사이에 가깝게는 250년에서 멀게는 900년이나 ‘시간적인 낙차’가 있음을 의미한다. 이러한 시차가 크면 클수록 ‘고대문화의 원형’도 더 많이 윤색될 수밖에 없다.<sup>226)</sup> 그러므로 비록 일연이 『삼국유사』에 수록된 고대의 민간 전승 설화들을 제시하고 다루는 데 있어서 나름의 객관성과 신뢰할만한 태도를 보여주고 있지만, 그것을 역사적 사실로 다룰 때는 필연적으로 비판적 검토가 요구될 수밖에 없다.<sup>227)</sup>

주지하는 바와 같이 『삼국유사』는 불교적인 신비체험담의 고형(古形)이나 원형(原形)에 해당하는 토착적이고 무속문화적인 신이담(神異談)을 집대성하고 있다.<sup>228)</sup> 『삼국사기』가 유교 합리주의에 근거해 역사적 사실을 본위로 서술하고 있다면, 『삼국유사』는 당대까지 전승되어 온 신화나 기이담, 불교영험 서사들을 수렴하여 일종의 정신문화적 실재로 드러내고 있다. 불교가 어떻게 우리 민족의 정신성을 주도해 왔으며 문화적 전개의 양상과 특징은 무엇인지를 이 땅 민들이 주체가 되는 신앙사레들을 통해 제시하고 있다.<sup>229)</sup> 또한 ‘본사

226) 남동진, 「『삼국유사』의 사서로서의 특성」, 68.

227) McBride, "Is the *Samguk yusa* Reliable?" 183.

228) 박진태 외, 『삼국유사의 종합적 연구』, 501-02.

229) 배금란, 「『삼국유사』 「낙산이대성 관음 정취 조신」조의 원효 설화 분석」, 240.

(本史)'를 보유하는 '유사(遺事)'라는 성격을 부여함으로써 민족기원신화나 불교 영이(靈異)서사를 역사적 실재로 수렴할 수 있는 유연성을 확보하고 있다. 주목할 것은 일연이 민족의 기원과 관련된 고래의 신화들을 불교적 패러다임으로 재해석하면서, 불교를 민족적 신성성을 지탱하는 정신적 이데올로기로 원용하고 있다는 점이다. 즉 삼국 및 신라, 고려로 이어지는 역사 속에서 불교가 담당했던 역할과 기능을 강조하며 운명공동체로서 국가와 불교의 관계를 부각시키고 있다.

『삼국유사』에는 이와 같이 찬자 일연의 불교적 세계관이 굴절되고 있으며, 대체로 불법을 숭신하면 국가가 융성하고, 불교의 쇠퇴는 곧 왕조의 쇠락을 초래한다는 인과적 사유가 강하게 내포되어 있다. 그리고 이처럼 일연이 영웅 설화들을 매개로 불교 신앙의 의미와 효용성, 불보살의 위신력을 부각시키고 있는 데에는 외세의 침입과 압박으로 피폐해진 13세기 후반 고려 사회에서 국가 및 정치적 노력으로 위기 극복이 난망하다는 현실 인식 속에, 관념 속의 승리라는 신비적 사유가 횡행했던 상황이 반영되어 있다고 할 것이다.<sup>230)</sup> 기나긴 외세와의 전쟁과 왜곡된 정치 질서로 세기말적 혼란과 증상이 노정 되던 시대에 불보살의 신력과 공능이 중심이 되는 '신이와 영험'의 담론은 본사인 『삼국사기』가 표방한 '합리'의 한계에 부딪친 고려 시대 식자들이 모색했던 또 하나의 대안이었을 것이다.

『삼국유사』 소재 불교 영험담의 가장 보편적인 주제는 불·보살의 성현과 가피이다. 특히 일연은 관음신앙을 매우 중요한 비중으로 다루고 있다. 성현의 관념을 토대로 『삼국유사』 전반을 관통하는 신이사의 중심에 관음신앙이 자리하고 있는 것이다. 이는 신라와 고려 사회 안에서 관음신앙이 차지하는 역할과 비중을 보여주는 것이기도 하다. 그리고 이처럼 『삼국유사』 안에서 관음신앙이 차지하는 비중을 고려할 때, 직지인심(直指人心), 견성성불(見性成佛), 불립문자(不立文字)라고 하는 철저히 자성(自性) 중심의 수증론을 견지하는 선사의 입장에서 관음신앙의 역할과 기능에 대한 일연의 인식을 살펴보지 않을 수 없다. 선사의 입각처에서 관음신앙의 역할과 기능이 어떠한 맥락으로 수렴되고 있는지를 검토함으로써 『삼국유사』 안에서 관음 설화 안에 내재된 의미와 기능에 대한 보다 명확한 해석이 이루어질 수 있을 것이다.

찬자에 대한 여러 가지 문제 제기가 있지만<sup>231)</sup> 『삼국유사』가 고려시대 후

230) 이동하, 「『삼국유사』 소재의 불교설화에 대한 일고찰」, 346-347.



반 일연과 그의 문도들이 주도했던 저작물이며, 그가 속해있던 가지산문 소속의 사찰인 인각사에서 편찬되었다는 점은 분명하다. 그런데 선사인 일연이 이처럼 선가(禪家)의 입장과 배치되는 언어, 문자, 특히 ‘환(幻)’으로 치부될 수 있는 영이나 기이의 서사를 내세워 삼국 및 신라 불교사를 구성한 목적은 무엇일까?

일연의 선사상이 어떤 성격을 지닌 것인지를 명확히 밝히는 것은 어렵다. 이는 현전하는 일연의 저술이 『삼국유사』와 『중편조동오위』 뿐이라는 자료적 한계 때문이다. 일연의 사상적 추이를 확인할 수 있는 텍스트 중 하나로 민지(閔漬)가 찬한 「보각국사비명」을 들 수 있다.<sup>232)</sup> 여기서 민지는 일연이 보조국사 지눌의 선사상을 계승하였다고 기록하고 있다. 지눌은 화엄 사상을 기반으로 선교일치(禪敎一致)와 돈오점수(頓悟漸修)를 강조하였다. 중생이 본래 부처임을 말하는 화엄성기관(華嚴性起觀)을 토대로 돈오 후의 점수는 끝을 번뇌가 있어서 닦는 점수가 아니라, 만행으로 중생을 제도하는 이타행임을 주장하였는데,<sup>233)</sup> 이는 지눌이 “돈오점수문(悟後漸修門)은 오염됨이 없으며 만행을 혼습하고 닦아 자타(自他)를 함께 제도하는 것이다. 지금 참선하는 자들이 불

231) 『삼국유사』에는 권1부터 권4까지에는 저자가 기록되지 않고, 권5에만 ‘國尊 曹溪宗 迦智山下 麟角寺 住持 圓徑冲照大禪師 一然 撰’이라는 저자명이 보인다. 『삼국유사』의 저자 표기에 대한 이와 같은 혼란으로 인해 삼국유사는 일연 단독 저술이 아니라 공동 저작이라고 주장하였다(박진태 외, 『삼국유사의 종합적 연구』, 61) 하정룡도 『삼국유사』가 일연 한 사람에 의해 편찬되지 않고 몇 명의 편찬자가 있었을 것이라고 주장한다(『三國遺事』史料批判, 142). 이에 대해 김상현은 비록 『삼국유사』 「전후소장사리」조 끝에 첨가한 ‘按說’과 「진표전간」조 다음에 붙인 ‘관동풍악발연수석기(關東楓岳鉢淵藪石記)’를 무극(無極)이 첨가하면서 이를 명기하였지만 이는 일연의 원래 원문과 쉽게 구별할 수 있게 하기 위한 것으로 분석하면서 『삼국유사』 찬자로 무극을 포함시킬 수 없다고 주장하였다. 더욱이 각 편목에 따라 각기 다른 편찬자가 있을 수 있다는 견해도 수용하기 어렵다고 주장하면서 『삼국유사』는 일연의 생존 시에 완성되었으며, 『삼국유사』는 일연이 인각사에 주석하던 79세로부터 84세에 이르는 만년에 권5까지 모두 탈고되어 있었다고 보는 것이 타당할 것이라고 주장하였다(김상현, 「『삼국유사』 고판본과 판본의 위상」, 9).

232) 비문은 일연에 대해 “또 불도를 닦는 여가에 대장경을 열람하고 여러 전문가의 주석을 깊이 연구하였으며, 겉으로 유가(儒家)의 책을 섭렵하고 겸하여 백가(百家)를 꿰뚫어, 처방에 따라 사물을 이롭게 하고 신묘로운 쓰임이 종횡하였다.”라고 기록되어 있다. 김두진은 민지가 찬한 비문을 바탕으로 포산 지역과 수선사 계통의 영향을 받아 일연의 선사상이 형성되었으며, 또 가지산문의 법맥을 이으면서 중국의 운문종이나 위양종, 조동종 등의 사상을 흡수하였고, 화엄 사상을 기반으로 하여 선관을 닦았으며, 지눌의 사상전통을 표방하되 보다 복합적인 교학적 접근을 보여주고 있다고 주장했다(김두진, 「一然의 불교사상」, 123-49).

233) 전해주, 「普照禪의 特徵과 華嚴性起觀」, 240-41.

성만 밝게 보면 이타행원이 자연히 원만성취 된다고 하나, 불성을 밝게 보아 중생과 부처가 평등하며 나와 남이 차별이 없음을 알더라도 만약 자비 서원의 마음을 내지 않으며 적정에만 머무르게 될까 두렵다.”고 한 데서 분명히 드러난다.<sup>234)</sup> 민지의 기록을 통해 이와 같은 지눌의 화엄적 선사상이 일연에게 영향을 주었을 것으로 추정할 수 있다. 특히 『삼국유사』의 불교 서사 전반에서 확인되는 화엄 우위의 입장을 통해서 일연이 화엄사상에 경도되었던 선사임을 확인할 수 있다.

「보각국사비명」과 함께 선사로서 일연의 사상을 확인할 수 있는 또 다른 자료로서 현전하는 것은 『중편조동오위(重編曹洞五位)』이다. 이는 당대 동산양개(洞山良价, 807~869)와 조산본적(曹山本寂, 840~901)을 본류로 하는 조동종(曹洞宗)의 근본 사상체계인 ‘조동오위(曹洞五位)’에 대한 일연의 해석적 입장을 보여주는 저술이다. 따라서 여기에 나타난 일연의 선관을 살펴봄으로써 그의 선적 지향 안에서 관음신앙의 실천적 의미가 어떻게 드러날 수 있는지를 논구해볼 수 있을 것이다.

조동선은 신라 말에 유입된 후 구산선문 중 일가(一家)를 형성하며 성속불이의 관점에서 특유의 실천성을 강조하였다.<sup>235)</sup> 일연은 조동선이 해동에 전래되었으나 후대에 와서 그 가풍이 흐려지게 된 것을 안타까워하며, 당대 조동오위 사상에 대한 잘못된 이해와 오류를 시정하고자 『중편조동오위』를 저술했다고 밝히고 있다.<sup>236)</sup> 그리하여 술이부작(述而不作)의 태도로 부족한 부분을 보충하는 정도로 자신의 견해를 반영했다고 언급하고 있다.<sup>237)</sup> 이는 그가 조

234) 『法集別行錄節要并私記』, (H4, 709-710): 此悟後修門 非唯不污染 亦有萬行熏修 自他兼濟矣 今時禪者 皆云但明見佛性然後 利他行願 自然成滿 牧牛(第四三張)子 以謂非然也 明見佛性 則但生佛平等 彼我無差 若不發悲願 恐滯寂靜.

235) 조동종은 동산양개(807-869)로부터 시작되어 조산본적(840-901)에 의해 계승된 남종선의 한 형태이다. 9세기 후반에 완성된 선풍으로 10세기 초에 수미산문을 통해 유통되어 라말려초의 선불교 환경 속에 널리 영향을 끼쳤다(윤천근, 「일연의 불교사상」, 124).

236) 일연은 후대에 와서 “동산이 지은 오위가 膠柱鼓瑟이나 각주구검의 고사처럼 어리석음을 범하여 一味의 뜻이 아주 더럽고 경박해졌다. 사람들은 이것을 莖草禪이라 하여 意想에 휘둘린 것이라 여겨 문지방 바깥에 버려두기도 하고, 혹은 바다의 끝을 바라보고 망연하게 물러서듯 하는 자들이나 오게 되었다. 아, 그러나 광릉산의 공조가 거의 끊어지고 말았구나!(迨后昆洞陳其五 膠柱刻舟 使一味澆漓之甚 人或面之以莖草禪謂涉意想置之闕外 或溟淖然望涯而退 噫廣陵散幾乎絕矣.!)”라고 조동오위의 정신이 왜곡되어 유통되는 현실을 안타까워하고 있다(이창섭·최철환 역, 『중편조동오위(重編曹洞五位)』, 13-14).

237) 김호귀, 「고려一然의 曹洞禪法 이해」, 418.

동오위 사상을 깊이 통찰하여 그 가치를 높이 평가하였음을 보여주는 것이다. 일연은 텍스트비평의 입장에서 각 판본을 대조하여 자세한 것을 취하고 간략한 것은 배제하고 있으며, 또 주(註)가 필요함에도 빠뜨린 곳이나, 풀이가 되지 않은 곳을 찾아 ‘補曰’ 또는 ‘補云’이라는 표현을 통해 자신의 견해를 보충함으로써 중편자의 생각을 유감없이 드러내고 있다.<sup>238)</sup>

주지하는 바와 같이 조동오위는 조동종의 개조인 동산 양개가 도를 배우는 이를 이끄는 방편을 편정(偏正) 오위의 체제로 구체화한 것으로, 후에 조산 본적이 주를 달고 선양하였다. 현상과 본체, 그리고 현상과 본체의 회호(回互)와 불회호(不回互)의 관계를 오위의 체계로 서술하고 있다.<sup>239)</sup> ‘정(正)’과 ‘편(便)’의 개념으로 본체(體)와 현상(用)의 상호작용 내지 관계성을 나타내는데, “정위(正位)는 모두 공계(空界)로서 한결같이 한 물건도 없는 지위이며, 편위(偏位)는 색계(色界)로서 그 안에 갖가지 잡스러운 만상이 있는 지위다.”<sup>240)</sup>라고 설명하고 있다. 선수행의 방식과 관련해서는 조동선의 독특한 사유체계를 보여주는 것이지만, 기본적인 세계 인식의 틀에서 『반야심경』의 ‘공즉시색 색즉시공(空卽是色 色卽是空)’, 화엄의 ‘일즉다 다즉일(一則多 多則一)’의 사상과 호응하는 관념이라고 할 것이다.<sup>241)</sup> 특히 사사물물의 현상계에 대한 긍정적 입장을 견지하는 화엄법계관과 상통하는 패러다임이라고 할 수 있다. 여기서 화엄사상이 조동선은 물론 지눌의 보조선과 일연의 선사상을 관통하는 기반임을 알 수 있다.

일연은 『화엄경』의 「이세간품(離世間品)」과 「기신론」 등을 인용하여 관음과 같은 대보살에 대해 “보살마하살, 즉 대보살은 정위를 벗어나지 않기 때문에 일체공(一切空) 즉 무상(無相)에 머무르며 오묘한 방편으로 관찰하는 존재라고 설명하고 있다. 또 정위에 들어가는 것은 십지위의 보살을 의미하는데, 정체지(正體智)를 얻고 밖으로 후득지(後得智)를 얻어 지혜와 작용이 부처와 부분적으로나마 같으며 본래의 훈습력만 가지고 자연히 수행하여 진여를 자라게 하고 무명을 제거했으므로 ‘이미 상응한 자’라고 한다.”라고 보완 설명을 하고 있다.<sup>242)</sup> 정위의 보살행에 대한 이와 같은 인식은 조동오위가 중생즉불

238) 고영섭, 「일연의 보편학」, 116.

239) 고영섭, 「일연의 보편학」, 114.

240) “正位者皆空界也 一向無物 偏位者即色界也 內有種種諸雜萬像.”(이창섭·최철환 옮김, 『중편조동오위』, 111).

241) 오대혁, 「일연의 선사상과 『삼국유사』의 상관성」, 51-52.

의 관점에서 중생 제도와 교화를 위한 수행자의 실천성을 강조하는 입장임을 보여준다. 이는 동산의 ‘보경삼매’를 통해 중생에게 불성이 존재함을 믿고 그 중생을 제도함을 게을리 하지 말아야 할 것을 강조하고 있는 데서도 확인된다.<sup>243)</sup>

오위의 체계는 ‘정중편(正中偏), 편중정(偏中正), 정중래(正中來), 편중지(偏中止), 겸중도(兼中到)로 제시되고 있다. 여기서 중생을 구제해야 하는 보살이 머무는 경지는 ‘兼中到’ 또는 ‘兼帶’로 제시되고 있다. 겸중도는 현상과 정위 어디에도 치우침이 없이 자유자재한 경지를 말한다. 차별적 현상이나 인연에 응하면서도 치우침이 없는 중도의 경지를 가리킨다. 이는 ‘편위(偏位, 현상)와 정위(正位, 본체) 두 가지 길에 다 관계하지 않는다.<sup>244)</sup> 그리고 이러한 조동오위의 실천적 입장을 조산은 삼종타(三種墮)와 이류중행(異類中行)으로 제시하고 있다. 삼종타란 사문타(沙門墮), 존귀타(尊貴墮), 수류타(隨類墮)를 말한다. 여기서 ‘타(墮)’는 ‘자재 또는 자재한 경지’의 함의가 있다. 사문타는 깨달음을 얻어도 거기에 집착하지 않는 경지를 말하며, 존귀타는 존귀와 비천의 분별을 버리는 것을 말하며, 수류타는 어떤 것에도 집착하지 않고 무애한 경지를 말한다. 이것이 좀 더 발전한 것이 사종이류(四種異類)인데, 이에선 천상, 지옥, 아귀, 축생, 아수라 등 모든 이류들 속에 왕래한다는 ‘왕래이류(往來異類)’, 중생을 모두 성불케 하고 맨 끝에 성불하겠다는 이류에 동화되는 ‘보살동이류(菩薩同異類)’, 사문이 깨달음을 얻고 이류 속으로 들어가 활동하는 ‘사문이류(沙門異類)’, 편도 정도 아닌 겸대의 경지에서 이류 속에서 행하는 보살행의 경지를 뜻하는 ‘종문중이류(宗門中異類)’를 말한다.<sup>245)</sup>

일연은 『중편조동오위』를 편찬하되, 오위사상의 다양한 흐름과 각각의 조목을 체계 있게 정리하면서 제4위를 ‘편중지(偏中至)’라 하여 ‘편중지중심설’을 주장하는 등 오위에 대한 종합적이고 분명한 입장을 드러내고 있음을 볼 수

242) 補曰 正位之名 … 華嚴離世間品云 菩薩摩訶薩以一切空為所住處 善巧觀察故 以無相為所住處 不出正位故(云云) 起信論云 此體用熏習有二種(云云) 釋論云 一者未入正位 二者已入正位 … 云何為已入正位 謂十地菩薩 內得正體智 外得後得智 一分智用與如來等 唯本熏習力自然修行 增長真如 能滅無明故如本 二者已相應(이창섭·최철환 옮김, 『중편조동오위』, 30-31).

243) 夫佛性流入一切處 與其同事 引凡入聖 度眾生而無怠 所謂有物先天地 無形本寂寥 能為萬象主 不逐四時凋(이창섭·최철환 옮김, 『중편조동오위』, 140).

244) 오대혁, 「일연의 선사상과 『삼국유사』의 상관성」, 66.

245) 이창섭·최철환 역, 『중편조동오위』, 163-65.

있다.<sup>246)</sup> 편중지가 “유위의 현상 속에서 무위의 진제를 실현하는 경지로 사부 대중을 교화하는 모습”을 가리킨다는 점에서 일연이 무엇보다 선사의 행도로서 돈오 후의 점수인 중생제도 활동에 가치를 두고 있음을 볼 수 있다. 이러한 입장은 원교로서 화엄 일승 사상에서 확인되는 바와 같이 정위와 편위를 상입상즉의 관점(兼中到)에서 파악하여 보편의 이치보다는 현상계의 차별성에 초점을 두는 것이라 할 수 있다.

일연의 이와 같은 인식은 그가 편찬했던 『삼국유사』에 가장 분명하게 드러난다고 할 것이다. 『삼국유사』 오위의 논리를 바탕으로 정위의 세계를 편위의 세계를 빌려 드러내면서, 모든 편위의 세계가 정위 아닌 것이 없음을 드러내는 편중지의 경계를 보여준다고 할 것이다.<sup>247)</sup> 나아가 겸중도(兼中到)의 경계로서 차별세계를 살아가는 세간 중생계에 수순하여 화광동진하는 불보살의 교화활동이 곧 선 수행자의 궁극적 본분임을 부각하고 있다고 할 수 있다. 이러한 측면에서 일연은 『삼국유사』를 통해 삼국 및 신라와 고려사회를 주도해온 불교와 불교문화를 화엄법계관을 기저로 조동오위의 패러다임 안에서 재구성하고 있다고 해석할 수 있다.

주목할 것은 일연의 『삼국유사』에서 조동오위의 겸중도 및 편중지의 실천에 상응하는 수행자의 이상이 바로 관음보살에 투영되고 있다는 점이다. 이하에서 살펴보겠지만 『삼국유사』는 신변의 메커니즘을 토대로 삼계 육도의 일체 중생에 수순하여 교화 제도하는 삼종타와 사종이류의 관음보살의 구제행을 신라민중의 삶 속에서 여실하게 드러내고 있다. 관음보살은 진신을 나타내어 신라국토를 정토로 장엄하기도 하고, 때로는 비구, 비구니, 노비, 천부의 모습으로, 혹은 새나 자연물 등 이류(異類)로 화신하여 성도와 왕생을 돕거나 재난에 빠진 민초들을 구해내는 주체로 묘사되고 있다. 즉 삼종타와 이류중행의 이상적이고 실질적인 구현자로서 관음보살의 활동상을 이 땅 민들의 신행 안에서 제시하고 있는 것이다.

일연의 관점에서 관음신앙은 본체와 현상, 진리의 세계와 차별세계의 상입상즉을 지향하는 화엄사상은 물론 사종타 이류중행의 조동선의 실천적 이념에 가장 적실하게 상응하는 신앙기제로 수렴되고 있다고 할 것이다. 보살의 신변가지를 통해 중생과 감응도교 하는 성현의 메커니즘으로 편위와 정위의 세계

246) 김호귀, 「고려 一然의 曹洞禪法 이해」, 418.

247) 김나영, 「『삼국유사』를 통해 본 일연 불교사상의 실천적 의지」, 291.

를 자유자재하면서, 무엇보다 중생의 가장 비속한 현실에 수순하여 제도하는 방편으로 제시되고 때문이다. 이러한 측면에서 영이와 신이의 서사로 드러난 관음 영험담은, 이를 통해 민중들의 삶을 정위의 세계로 이끄는 겸중도의 언어적 효용성을 발휘하고 있다고 하겠다. 이처럼 『삼국유사』는 불보살의 영웅과 관련된 초월적 서사, 즉 신화적 언어를 통해 과감히 법(法)의 실상을 드러내고 있다는 점에서 선사로서 일연의 면모를 분명하게 보여주는 저작이라고 할 수 있다. 특히 관음신앙은 선사 일연의 입각처에서 성현의 매커니즘을 통해 신라 및 고려 민중을 교화 제도하는 가장 적실한 실행 방편으로 인식되었다고 할 것이다.

### 3. 성현의 범주로서 진신(眞身)과 화신(化身)

#### 1) 진신과 화신의 양태론적 의미

대승불교 안에서 불신론의 성립은 불교 신행 안에서 ‘견불’ 내지 ‘견보살’의 체험이 차지하는 구원론적 의미가 매우 크다는 것을 보여준다. 주지하는 바와 같이 대체로 여래의 십호로 표상된 붓다의 덕성과 성품을 관하는 행법으로서 염불, 관불, 청명불 등이 초기불교 이래로 신행의 중요한 영역을 차지하였다. 염과 관의 대상으로서 붓다는 타력적 승배의 대상으로 인식되기도 하고, 수행자의 삼매 속에서 자증을 통해 감득되기도 한다. ‘견불’은 용어에서 볼 수 있듯이 공덕과 위신력이 형상화된 붓다의 몸체에 대한 관상을 의미한다고 할 것이다. Ⅱ장에서 살펴본 것처럼 대승불교 안에서 불신의 형태는 대체로 유식가들에 의해 법신, 보신, 화신의 삼신의 체계로 정립되었다. 이 중에서 신행이나 수행을 통해 색상(色相)으로 감득되는 불보살의 몸은 보신이나 화신이다. 법신은 보신과 화신이 발현되는 바탕(體)으로서 상(像)과 명(名)을 초월한다. 그리고 이처럼 법신을 체로 하여 발현된 여래의 색상으로서 보신과 화신은 신행자의 근기와 원망에 상응하는 양태로 감득되는 몸이다.

그런데 이처럼 불신의 세 가지 양태로 제시된 법신, 보신, 화신의 명칭 외

에 한역 경전이나 논소 등의 불교 문헌에서 불보살의 몸을 가리키는 용어로 ‘진신’의 개념이 종종 나타나고 있음을 볼 수 있다. 용례를 살펴보면 우선 진신은 담무참이 번역한 『대방등대집경』에서 확인되는 바와 같이<sup>248)</sup> 깨달은 자로서 석존 자신의 본체를 지시하는 것으로, 중생의 근기에 상응하여 나툰 방편신으로서 화신과 대비되는 몸이다. 담무참이 번역한 『대반열반경』에서는 상주하는 몸, 파괴되지 않는 금강의 몸, 순수한 법신으로서 공덕을 성취한 여래의 진신으로 세존을 묘사하고 있다.<sup>249)</sup> 그리고 당의 현장 역 『설무구칭경(說無垢稱經)』에도 중생교화를 위해 오락악세에 화현한 세존의 몸을 지시하는 용어로 ‘진신’이 나타나고 있다.<sup>250)</sup>

실차난타가 번역한 80권 『화엄경』에는 진신이 일체법계에 편재하여 보거나 취할 수 없지만 중생을 교화하기 위해 화현한 제불의 몸으로 설명하고 있다.<sup>251)</sup> 이는 석존에 제한된 개념이 아니라 보편적 법신의 의미로 사용되고 있음을 볼 수 있다. 법신으로서 진신의 의미는 북위 631년 불타선다(佛陀扇多) 역의 『섭대승론(攝大乘論)』에서 불신을 진신과 보신, 응신으로 표현하고 있는데, 여기서 법신이 일체법에 의지하여 자재를 얻은 몸이 ‘진신’이라고 설하고 있다.<sup>252)</sup> 『섭대승론』은 산스크리트 본이 전하지 않지만, 진제의 역본(563년)과 현장의 역본(648-49)에서는 이 세 가지를 자성신, 수용신, 변화신으로 번역하였다. 이로 미루어 이 세 가지 불신의 원어는 svābhāvikakāya(自性身), sām̐bhobikakāya(受用身), nairmāṇikakāya(變化身)였음을 알 수 있다. 이는 보다 흔히 쓰이는 dharmakāya(法身), saṃbhogakāya(報身), nirmāṇakāya(應身 혹은 化身)의 이칭으로서 유가행파의 문헌에 주로 나오는 것이다. 따라서 불타선다 역 『섭대승론』에 나오는 ‘진신’은 통상적인 삼신론의 법신(dharmakāya)에 해당하는 역어로서, 삼신 중에 다른 두 가지인 보신 및 응

248) 『大方等大集經』(T8.397, 231b20~21): 爾時世尊心憐愍故 化作佛像 遍行六道 遍坐六座 以如來真身.

249) 『大般涅槃經』(T7.0375): 爾時世尊復告迦葉 善男子 如來身者是常住身 不可壞身金剛之身 非雜食身即是法身(622c14~16); 如是功德成如來身 非是雜食所長養身 迦葉 如來真身功德如是(623a26~27).

250) 『說無垢稱經』(T14.476, 564b21~23): 世尊真身實無有病 但以如來出五濁世 爲欲化導貧窮苦惱惡行有情示現斯事.

251) 『華嚴經』(T10.279, 267c8~9): 諸佛真身亦如是 一切法界無不遍 不可得見不可取 爲化衆生而現形.

252) 『攝大乘論』(T31.1592, 109c22~25): 以三種佛身故說智勝事 一真身 二報身 三應身 是中諸佛真身者 謂法身依一切法得自在故.

신에 대응하여 쓰였음을 알 수 있다. 북주(北周) 570년, 도나야사(闍那耶舍) 역의 『대승동성경』에서도 불신을 진신, 보신, 응신의 세 가지로 나누고 있는데<sup>253)</sup>, 이 경에서 진신, 법신, 진법신을 의미상 혼용하고 있는 것으로 보아 ‘진신’이란 어휘에 진법신의 의미가 있음을 알 수 있다.<sup>254)</sup>

또한 당(唐) 788년 반야(般若)역의 『대승이취육바라밀다경』에서도 생멸이 없이 항상 부동한 무루의 청정 해탈신을 지시하는 개념으로 법신과 진신을 혼용하여 사용하고 있음을 볼 수 있다.<sup>255)</sup> 주목할 것은 이상의 사례 외에 인도 찬술의 한역 경론에서 통상적인 붓다 삼신 체계의 하나로 등장하는 ‘svābhāvikakāya’ 또는 ‘dharmakāya’를 ‘진신’으로 번역하고 있는 경우는 거의 찾아볼 수 없다는 점이다.<sup>256)</sup> 따라서 ‘진신’이라는 말은 인도 찬술 경전에서 원어가 뚜렷이 고정되거나 확립되어 있지 않았던 것으로 보인다. 오히려 ‘진(眞)’ ‘진인(眞人)’ 등의 어휘가 특별한 의미를 지니는 중국적인 맥락에서 역자인 구마라집 등에 의해 만들어졌을 가능성도 배제할 수 없다고 판단된다.<sup>257)</sup> 후진(後秦) 구마라집 역의 『성실론』(411-412)<sup>258)</sup>과 『대지도론』<sup>259)</sup> (402-405)에서는 불신이 진신과 화신으로 나타내고 있다. 주지하는 바와 같이 『대지도론』은 산스크리트본이나 티베트본이 존재하지 않으며, 한역으로도 구마라집의 역본이 유일하다. 『대지도론』은 유식가들에 의해 삼신의 관념이 형성되기 이전의 문헌으로서 불신을 법신과 색신의 이신론의 관점에서 이해하고 있다. 따라서 ‘진신’의 의미는 역시 법신에 대응되는 개념이라고 할 것이다.

한편, 동진 불타발타라(佛陀跋陀羅) 역의 『관불삼매해경』에서는 ‘진신’이 시각적 성격이 부여된 의미의 불신으로 사용되고 있음을 볼 수 있다. 범천이 부처에게 ‘여래가 중생을 이익 되게 하기 위해 세상에 출현함으로써 옛날의 서

253) 『大乘同性經』(T16.673, 651c3~18): 佛言 善丈夫, 略說有三 何等爲三 一者報 二者應 三者眞身. … 佛言 善丈夫, 如來眞法身者 無色無現無著不可見 無言說無住處無相無報 無生無滅無譬喩.

254) 이주형, 「‘진신’에 관하여」, 230-31.

255) 『大乘理趣六波羅蜜多經』(T8.261): 或現涅槃相 示現有生滅 眞身恒不動(912c2~3): 諸佛之法身 住眞無漏界 清淨解脫身 寂滅等虛空 法性無來去 佛現三界中 不生亦 不滅 此界及他方 湛然常不動(912a24~28).

256) 이주형, 「‘진신’에 관하여」, 231.

257) 이주형, 「‘진신’에 관하여」, 236.

258) 『成實論』(T16.1646, 240a12): 又有衆生 待佛眞身 又待化身 而得漏盡.

259) 『大智度論』(T25.1509, 278a18~278a19): 而佛身有二種 一者眞身 二者化身 … 佛眞身者 遍於虛空光明遍照十方.



원이 이미 원만히 성취되었는데, 이는 중생을 버리지 않는다는 말이 헛되지 않기 때문이며, 스스로 심상경계를 본 것처럼 미래의 중생도 마땅히 이와 같은 부처의 진신을 관상하게 될 것'임을 고하니, 부처가 범천에게 '미래의 중생이 다만 생각(念)만으로도 무량복신상(無量福身相)을 구족할 것인데 하물며 억념관상(憶想)함이라.'<sup>260)</sup>라고 언급하고 있다. 당 실차난타 역 『대방광여래부사의경계경』(695-704)에도 이와 비슷한 용례가 나오는데, 부처를 관상할 때 지극히 존중하고 공경하는 마음으로 '붓다의 진신이 마치 앞에 현전하는 것처럼 하라.'는 구절이 있다.<sup>261)</sup> 여기서도 관불의 대상으로서 제시되고 있다는 점에서 보신적 의미가 내포되어 있는 것으로 이해할 수 있다.<sup>262)</sup>

이처럼 진신은 문맥에 따라서 때로는 법신으로 때로는 보신의 의미로, 화신과 분명히 대별되는 개념으로 사용되고 있음을 알 수 있다. 중국인들의 논소에서도 종종 이와 같은 용례들을 확인할 수 있는데, 대부분 '응신'(드물게 '화신')이라는 말과 함께 혹은 '진'과 '응'이 대비를 이루는 관계로 쓰이고 있음을 볼 수 있다.<sup>263)</sup> 대표적으로 수(隋) 대의 혜원(慧遠, 523-592)은 『대승의장(大乘義章)』 여러 부분에서 진신과 응신에 관해 언급하고 있는데, 법수에 따라 불신설을 설명하면서 하나로 총합하면 일법신이지만, 혹 둘로 나누어 진신과 응신이 있고, 혹은 셋으로 나누어 법신, 보신, 응신을 설하고 있다. 또 지론설과, 진제 역의 7권 『금광명경』을 인용하여 화신, 응신 그리고 진신이 있는데, 진신은 법신과 보신의 양 불을 진신으로 이름하며, 중생을 교화하기 위해 현신한 불형이 응신이며 육도중생의 형상으로 시현한 것을 화신이라고 하고 있다. 그리고 『열반경』을 인용하여 법신과 보신 두 불이 곧 진신이며, 왕궁에 태어나 나무 아래서 성도한 것이 응신이고, 응신을 의지해 화신을 일으켜 대중을 수용 공양한 것이 화신이라고 하고 있다.<sup>264)</sup>

혜원의 삼신관을 요약해보면 진신은 법신과 보신을 합한 것이며 진신에 의

260) 『觀佛三昧海經』(T15.643, 682c20~23): 我自見心想境界未來衆生 亦當如是想佛眞身. 佛告梵天 如汝所說眞實不虛 未來衆生但發是念 得無量福身相具足 何況憶想.

261) 『大方廣如來不思議境界經』(T10.301, 911b02~02): 中如是觀時 生極尊重恭敬之心 如佛眞身現在其前.

262) 이주형, 「'진신'에 관하여」, 236-37.

263) 이주형, 「'진신'에 관하여」, 238.

264) 『大乘義章』(T44.1851, 820c4~11): 總之唯一 謂一法身 或分爲二 謂眞與應. 或說爲三 法報與應. 如地論說 又如七卷金光明中 亦分三種 化身應身及與眞身 法報兩佛名爲眞身 爲化衆生示現佛形名爲應身 示現種種六道之形說爲化身. 若准涅槃法報二佛是其眞身 王宮現生道樹現成是其應身 依應起化受大眾供是其化身.

지해 응신이 있고 응신의 의지해 화신이 일어난다. 중생을 위해 구경자재를 얻어 다종의 중생을 따라 다종의 형상으로 변화하는 것이 화신이며, 중생을 위해 불신을 시현하여 진제를 설하여 해탈시키는 몸이 응신(석가)이며, 일체번뇌를 끊고 일체선근 등을 구족하여 여실과를 얻은 것이 진신이며, 진신은 여여한 법과 여여한 지혜인데 여여법은 법신이요 여여지는 보신으로 해석하고 있다.<sup>265)</sup>

법신과 보신이 합쳐진 개념으로 진신을 이해하는 것이 혜원이 창안한 것인지, 이미 그 이전부터 전해지던 것인지는 확실하지 않다. 구마라집 역의 『대지도론』 등을 통해 그 이전부터 알려져 있던 진신과 화신의 이신설은 늦어도 6세기까지 중국에 삼신론이 알려지게 됨에 따라 새롭게 해석될 필요가 있었을 것이다. 따라서 진신을 법신과 보신을 합한 것으로 보는 견해 역시 혜원 이전부터 대두되었을 가능성도 배제할 수 없다. 그러나 적어도 현재 남아 있는 문헌에서 이 같은 견해를 최초로 명시적으로 밝힌 것은 혜원이고, 또 가장 상세한 설명을 가하고 있는 것도 혜원이다. 또 이러한 진신관은 후대 중국의 논사들에게 큰 영향을 미쳤으며 많은 사람들의 진신관의 근간을 이루었음을 볼 수 있다.<sup>266)</sup>

천태 지의(智顗, 538-597)도 진신과 응신이라는 용어를 그의 저술 여러 곳에서 사용하고 있다. 지의는 『법화문구』에서 “여실도(如實道)를 타고 와서 정각을 성취한 것이 진신여래이고, 여실지(如實智)로 여실도를 타고 삼유(三有)로 와서 정각을 이룸을 보이는 것이 응신여래(應身如來)”라고 설명하였다.<sup>267)</sup> 담연(717~782)도 『법화문구기』에서 “진신은 법신과 보신의 두 가지 몸을 합쳐 밝힌 것”<sup>268)</sup>이라고 이해하고 있는데, 진신과 응신의 이신론관이 삼신론으로 전환되면서 법신과 보신을 진신으로 응신을 현신 석가의 색신으로 이해하는 관점을 보여주는 것임을 알 수 있다. 이러한 차원에서 지의와 담연의 진신

265) 『大乘義章』(T44.1851, 840c21~841a8): 此三身中眞身爲本 依眞起應 依應起化. … 願爲衆生修種種行 彼行滿足 得至究竟自在之地 能隨衆生多種 辦了現種種形 故立化身. … 能爲衆生示現佛身 演說眞諦 而度脫之 故立應身 又佛因中自修諸行 斷諸煩惱 具一切善息除妄想 趣求實際 彼行滿足 得如實果 故立眞身 其眞身者 謂如如法及如如智 其如如法卽是法身 如如智者 卽是報身.

266) 이주형, 「'진신'에 관하여」, 244.

267) 『妙法蓮華經文句』(T34.1718, 128a3~6): 卽是乘如實道來成正覺 此眞身如來也. 以如實智 乘如實道 來生三有示成正覺者 卽應身如來也.

268) 『法華文句記』(T34.1719, 329c18~20): 先眞 次應 眞卽法報二身合明.

관 역시 해원의 인식과 상통하는 것임을 알 수 있다.

법상종의 규기(632-82)의 저술에도 진신과 응신에 대한 언급이 나온다. 특히 『묘법연화경현찬』의 「수량품」에 대한 해설에서 자세하게 불신관을 설명하고 있는데, 그 내용이 『대승의장』에 나오는 해원의 설명과 유사하다. 인용된 불신에 관한 제 설 뿐 아니라 문장이나 어휘로 보아서도 해원의 『대승의장』에 실린 내용과 무관하지 않은 듯하다. 규기는 화엄의 십신까지 설명하고 나서, 불신의 수나 내용에 관한 설은 다양하지만, 결국 진과 화, 두 가지로 귀착한다고 이야기한다. 그리고 지전보살 즉 아직 십지에 오르기 전의 보살과 이승이 보는 것이 화신이고, 법신과 보신을 일컬어 진신이라고 한다고 설명을 맺고 있다.<sup>269)</sup>

선도(613-681)는 『관무량수불경소』의 16관에 대한 설명에서 9관과 10관에서 각각 아미타불과 관음보살의 진신을 관하는 방법에 대해 설명하고 있다.<sup>270)</sup> 이것은 아미타불의 보신적 성격에 근거해서 아미타불을 진신이라 본 것이라고 생각된다. 그런데 해원도 이미 그의 『관무량수경의소』에서 관불에 진신관과 응신관의 두 가지가 있음을 지적한 바 있다.<sup>271)</sup> 화엄종에서 법장(643-712)이 '진신'이라는 말을 간간이 쓰고 있으나 직접적으로 그 개념에 대해서는 논하지 않고 있다. 그런데 징관(738-839)은 『대방광불화엄경수소연의초』에서 삼신에 대해서 “첫째는 법신과 보신을 합해 진신이 되고 응신과 화신을 합해 화신이 되며, 두 번째는 법신이 진신이 되고 보신과 응신을 모두 화신의 뜻으로 보는 두 종류의 견해”<sup>272)</sup>가 있음을 제시하고 있다.<sup>273)</sup> 징관의 설명은 당대 불교 교학의 흐름 속에서 법신, 보신, 응신, 화신 등 불신을 지시하는 다양한 개념들이 대체로 진신과 화신으로 통섭되어 유통되었음을 보여주는 것이다.

결론적으로 요약하면 중국 불교 안에서 불신에 대한 이해가 해원을 기점으로 법신과 보신을 통섭하는 개념으로 진신이 사용되면서 응신과 화신에 대응

269) 『妙法蓮華經玄贊』(T34.1723, 829c28~29): 雖說佛身增減不同 今以類論莫過二種 一眞二化 地前菩薩及二乘見名爲化身 報法二身名爲眞身.

270) 『觀無量壽佛經疏』(T37.1753, 267c19~268c19).

271) 『觀無量壽經義疏』(T37.1749, 173b19~21): 繫念思察說以爲觀 無量壽者是所觀佛 觀佛有二 一眞身觀二應身觀 觀佛平等法門之身是眞身觀 觀佛如來共世間身名應身觀.

272) 『大方廣佛華嚴經隨疏演義初』(T36.1736, 364b10~11): 然約二身自有多義 一法報合爲眞身 應化合爲化身 二法身以爲眞身 報應皆爲化身.

273) 이주형, 「'진신'에 관하여」, 248.

되는 근본불신의 체(體)로 인식되어 왔음을 볼 수 있다. 진신을 법신과 보신을 포괄하는 개념으로 해석한 데에는 법신을 수용하는 자수용의 측면과 중생을 구호하는 타수용의 측면이 동시에 내포되어 있는 '보신'의 성격에 기인한 것으로 볼 수 있다. 무엇보다 진신은 중국적인 정서가 반영된 개념으로서, 근본법신의 위상을 가지면서 동시에 무량한 공덕과 지혜의 몸인 보신을 담지한 체상(體相)의 범주에 해당되는 몸이라고 할 것이다. 그리고 응신과 화신은 진신에 의해 구현된 중생 구호의 방편신(用)의 개념임을 알 수 있다.

중국 불교의 논사들에게서 확인되는 불신에 대한 이와 같은 담론들은 대승불교 초기에 『대지도론』 등을 중심으로 법신과 색신(생신)의 관념으로 입멸 후 석존의 현존성을 드러내고자 했던 이신론(二身論)과 유식 사상을 기반으로 전개된 법신, 보신, 화신의 삼신론에 대한 절충적 이해의 과정을 보여주는 것이라 할 것이다. 즉 석가 개인의 몸에 한정했던 초기의 불신관인 법신과 생신의 이신론이 다불(多佛) 및 대보살 사상의 전개와 함께 법신, 보신, 화신 등의 보편적 불신관으로 확장 전개되면서, 진신, 응신, 화신 등 중국적 정서를 반영한 개념들로 재정립되는 과정을 보여준다. 그리하여 혜원에게서 정립된 진신의 개념은 법신과 보신을 통섭한 근본불신으로, 응화신은 중생을 제도 교화하기 위해 중생의 근기에 따라 나뉜 구체적 색신이라고 하는 체용 구조적 이해가 구축되어온 것으로 볼 수 있다. 그리고 주지하는 바와 같이 무엇보다 관음 신앙 안에서 중생 구호의 실질적 방편으로서 화신의 관념이 더욱 발전해왔음을 볼 수 있다. 불신에 대한 중국 논사들의 이와 같은 한 견해는 삼국 및 신라 불교인들에게도 자연스럽게 수용되었을 것이다.

## 2) 신라불교 안에서 진신과 화신 담론의 추이

불신 현현의 메커니즘은 신라 불교인들에게도 흥미로운 주제였으며, 그에 대한 탐구가 심도 있게 이루어져 왔음을 볼 수 있다. 대표적으로 원효의 불신관을 『무량수경종요』를 통해서 살펴볼 수 있다. 여기서 원효는 『기신론』을 이용하여 “제불여래는 법신지상(法身智相)의 몸이며 제일의제로서 세속적 경계가 없지만, 중생의 견문을 따라 모두에게 이익을 주기 위해 용(用)을 설하는데, 하나는 범부와 이승이 보는 몸인 응신이며, 다른 하나는 모든 초발의

보살과 구경의 경지에 이른 보살이 보는 몸이 보신”이라고 설명하고 있다.<sup>274)</sup>

또 『기신론소』에서는 “범부와 이승은 오직 식뿐(唯識)임을 알지 못하고 바깥의 경계가 있다고 계탁하므로 보여지는 것이 거친 상이며, 욕도에 따라 각각 보는 것이 같지 아니하여 낙상(樂相)이 아니므로 응신이라 한다. 이에 비해 초발의 보살부터 구경지에 이르기까지 마음으로 본 것이 보신인데, 십해 이상의 보살은 오직 마음(唯識)일 뿐 바깥 경계가 없는 뜻을 알아서 불신(佛身)을 보며, 한량없는 낙상을 구족하였기에 보신이라고 한다.”고 하고 있다. 이어서 “『동성경(同性經)』에서 예토의 성불을 화신이라 하고, 정토의 성도는 보신이라고 하며, 『금고경(金鼓經)』에서는 32상 80종호 등의 상을 응신이라 하고 욕도의 상을 따라 나타난 몸을 화신이라 하였고, 『섭론』에서는 지전보살이 보는 것을 변화신이라 하고 지상보살이 보는 것을 수용신이라 하였는데, 『기신론』은 범부와 이승이 보는 욕도의 차별상을 응신이라 하고 십해 이상의 보살이 보는 분제를 여인 색신을 보신이라 한다.”고 논하고 있다.<sup>275)</sup>

원효는 이처럼 응신과 화신에 대한 해석에서 경론 상의 차이가 보이지만 응신을 화신과 같은 개념으로 하근기 범부와 이승이 감득하는 동일한 의미로 파악하고, 이에 대응하여 십주 이상의 보살 수행자가 보는 몸을 보신이라고 정리하고 있다. 특히 수증론의 입장에서 원효는 십지보살을 ‘일심의 근원에 돌아가 진여를 증득하고 무상보리를 발원하여, 초지에서 법신을 성취하고 점차 보신의 지혜와 화신의 지혜를 증장해 나가며, 일심과 하나가 된 경지에서 동체대비를 구현하여 중생을 교화하는 일심보살(一心菩薩)’이라고 설명하고 있는데,<sup>276)</sup> 수행자가 성취하는 삼신의 구족이 곧 동체대비의 바라밀행을 통해 완성되는 경지임을 보여준다.

한편 7세기 후반 신문왕 대 국사였던 경흥의 『삼미륵경소』에서도 불신론에 대한 언급이 확인된다. “성(聖)에는 삼신(三身)이 있는데, 첫째 진신은 법·보(法·寶)이고, 둘째 응신은 팔상성도(八相成道)이며, 셋째 화신은 때에 따라 홀연히 나타난다(隋時忽有)”고 하고 있는데, 법신과 보신을 포괄하여 진신이라 하는 견해가 혜원의 견해와 일치함을 알 수 있다.<sup>277)</sup> 여기서 응신은 석가모니

274) 『無量壽經宗要』(T37.1747, 126c5~10): 起信論云, 諸佛如來 唯是法身智相之身 第一義諦 無有世諦境界 離於施作 但隨衆生見聞皆得益 故說爲用此用有二種 一者凡夫二乘心所見者 名爲應身 二者諸菩薩從初發意 乃至菩薩究竟地 心所見者 名爲報身.

275) 은정희 역주, 『대승기신론소·별기』, 310-12.

276) 정목, 『원효의 『無量壽經宗要』, 42-43.

를 가리키며, 화신은 때와 근기에 따라 나뉘는 불신으로 이해하고 있다.

이상 살펴본 것처럼 중국 및 해동 불교 안에서 불신에 대한 담론들이 치열했음을 고려할 때 ‘불보살신’의 감득이 불교 신행의 영역에서 매우 중요한 의미로 인식되었음을 알 수 있다. 또한 불보살의 상(相)을 보는 체험은 무엇보다 신행자의 근기와 각처(覺處)에 상응하는 것이며, 감득된 불신의 양태는 크게 진신과 응화신으로 범주화되고 있음을 알 수 있다. 이는 한국 민중이 주체가 되는 신앙 사례 안에서 확인되는 특징이다. 그 구체적 사례를 『삼국유사』를 통해서 살펴보면 다음과 같다.

< 표3 > 『삼국유사』의 진신과 응·화신의 용례

출처	내용	유형	구분
권3 탑상 遼東城育王塔	蓋 <u>真身</u> 舍利感應難思矣.	진신	사리
권3 탑상 皇龍寺丈六	阿育王在西竺大香華國生佛後一百年間. 恨不得供養 <u>真身</u>	진신	석가모니
권3 탑상 前後所藏舍利	<u>真身</u> 四枚外變身舍利碎如砂礫現於磻外, 而異香郁烈於日不歇者比比有之	진신	사리
권3 탑상 洛山二大聖 觀音 正趣 調信	- 聞 <u>大悲真身</u> 住此海邊嶺內, 故因名洛山, - 此云小白華乃白衣 <u>大士真身</u> 住處故借此名之 - 其竹還沒. 方知正是 <u>真身</u> 住也. - 師既到寺觀音座下又有前所見脫鞋一隻. 方知前所遇聖女乃 <u>真身</u> 也.	진신	관음
권3 탑상 臺山五萬真身	- 初法師欲見中國五臺山 <u>文殊真身</u> - 師以貞觀十七年來到此山欲觀 <u>真身</u> - 東臺滿月山有一萬觀音 <u>真身</u> 現在, - 如是五萬 <u>真身</u> 一一瞻禮. 每日寅朝文殊大聖到真如院, 今上院變現三十六種形. - 此山乃白頭山之大脉, 各臺 <u>真身</u> 常住之地	진신	문수, 관음, 불보살

277) 『三彌勒經疏』(T38.1774, 317a22~23): 聖有三身 一眞身 則法報 二應身 則八相成道 三化身 隨時忽有. 이주형, 「‘진신’에 관하여」, 246.

권3 탑상 臺山月精寺五類聖衆	慈藏法師初至五臺欲觀真身，於山麓結茅而住，	진신	문수
권3 탑상 伯嚴寺石塔舍利	新豎五層石塔真身佛舍利四十二粒安邀	진신	사리
권5 감통 郁面婢念佛西昇	西行至郊外捐骸，變現真身坐蓮臺放大光明 緩緩而逝	진신	육면
권5 감통 真身受供	陛下亦莫與人言供養真身釋迦	진신	석가
권3 탑상 臺山月精寺五類聖衆	一後有信孝居士者，或云 <u>幼童菩薩化身</u>	화신	유동보살
	士與五比丘別後方知是五類聖衆化身也.	화신	오류성중
권5 감통 廣德嚴莊	其婦乃芬皇寺之婢， <u>蓋十九應身之一</u> .	화신	관음
권5 감통 郁面婢念佛西昇	按僧傳，“棟梁八珎者觀音應現也.	화신	관음
권3 탑상 南白月二聖 努盼夫得 怛怛朴朴	議曰. 娘可謂應以婦女身攝化者也.	화신	관음

위의 표는 『삼국유사』의 신앙 사례 안에서 ‘진신, 응신, 화신’의 개념이 사용된 구절들을 추려본 것이다. 용례를 살펴보면 우선 ‘진신’의 경우에 크게 세 가지 의미로 사용되고 있음을 볼 수 있다. 첫째, 사리를 가리키는 표현을 볼 수 있다. 석존의 몸을 상징하는 진신사리와 관련하여 나타나고 있다. 둘째, 불보살신을 지시하는 표현으로 등장하고 있다. 이는 앞서 혜원이나 경흥 등의 논소를 통해 살펴본 것처럼 법신과 보신을 포괄한 개념으로 볼 수 있다. ‘진신’의 관념이 대표적으로 나타나는 사례는 「낙산이대성조」나 「대산오류성중」의 기사를 들 수 있는데, 두 기사가 모두 의상과 보천이라고 하는 엘리트 수행자의 자내증을 통해 시각적으로 감득되는 몸이라는 점에서 보신적 성격이 강하다고 할 것이다. 세 번째로 육면의 기사는 정토에 왕생하는 육면이 육신을 버리고 ‘진신’으로 화하여 올라갔다고 한데서, ‘진신’이 육체와 구별되는

변화체(變化體)로서의 의미로 사용되고 있음을 보여주는 독특한 사례이다. 가장 많은 사례가 불보살의 몸을 지시하는 것으로 법신과 보신을 통섭하는 개념으로 쓰이고 있음을 알 수 있다. 이와 함께 응신이나 화신은 전적으로 불보살이 시현한 몸에 대한 표현으로 사용되고 있으며, 대체로 문수나 관음 등 대보살의 화현으로 나타나고 있다.

위의 사례들이 이 땅 민중들의 신앙 체험에 대한 기록이라는 점에서 불보살 현신의 담론이 교학의 측면에서 관념적으로 유통된 것이 아니라 일반 민들의 신앙 안에서 실제로 경험되는 종교체험의 양식으로 자리매김했음을 알 수 있다. 이는 『삼국유사』에 수록된 대부분의 신앙 사례들이 현신 성현의 관념을 토대로 서사화된 것이라는 점을 통해서 보다 분명하게 확인할 수 있다.

< 표4 > 『삼국유사』 소재 불보살 성현담<sup>278)</sup>

	현신의 당체	성현 유형	출처		연대
1	문수보살	화신(노인)	권3 塔像 皇龍寺丈六		善德王
2	문수보살	진신	권3 塔像 皇龍寺九層塔		善德王 5년 (636)
3	미륵보살	화신(비구)	권3 塔像 生義寺石彌勒		善德王 13년 (644)
4	관음보살	화신(비구)	권3 塔像 三所觀音 衆生寺		成宗 11년 (992)
5	관음보살	화신(비구)	권3 塔像 栢栗寺		孝昭王 2년 (693)
6	관음보살	화신(비구)	권3 塔像 敏藏寺		景德王 4년 (745)
7	미륵보살	화신(청년)	권3 塔像 彌勒仙花 未尸郎 眞慈師		眞智王
8	관음보살	화신(낭자)	권3 塔像 南白月二聖 努盼 夫得 怛怛朴朴		聖德王 8년 (709)
9	관음보살	진신	권3 塔像	義相	文武王
10	관음보살	화신 (여인들, 파랑새)	洛山二大聖 觀音 正 趣 調信	元曉	文武王

278) 김기종, 「『삼국유사』 소재 불교설화의 ‘불·보살 現身’ 양상과 그 의미」, 184-85 참조해서 재구성.



11	정취보살	진신, 화신(沙彌)		梵日	憲安王 2년 (858)
12	문수보살	화신(老僧)	권3 塔像 臺山五萬眞身		聖德王
	비로자나불, 석가불, 아미타불, 지장.세지.관 음.문수보살	진신			
13	상동	진신	권3 塔像 溟洲五臺山太子 寶叱徒傳記		聖德王
14	관음보살	화신(老婦)	권3 塔像 臺山月精寺五類 聖衆		
15	문수보살	진신, 화신 (비구, 은거사)	권4 義解 慈藏定律		善德王 太宗武烈王
16	지장보살, 미륵보살	진신	권4 義解 眞表傳簡		孝成王4년 (740)
17	지장보살, 미륵보살	진신, 「진표전간」 과 유사한 내용.	권4 義解 關東楓岳鉢淵藪 石記		景德王 21년 (762)
18	지장보살	진신	권4 義解 心地繼祖		憲德王
19	관음보살, 문수보살	화신(여종), 비구	권5 感通 廣德嚴莊		文武王
20	관음보살	화신(비구니)	권5 感通 憬興遇聖		神文王
21	석가불	화신(비구)	권5 感通 眞身受供		孝昭王 8년 (699)
22	미륵보살	화신(동자)	권5 感通 月明師兜率歌		景德王 19년 (760)
23	보현보살	화신(異人)	권5 避隱 朗智乘雲普賢樹		文武王
24	문수보살	화신(노인)	권5 避隱 緣會逃名文殊帖		元聖王
25	극락세계의 모든 보살	진신	권5 避隱 布川山五比丘		景德王
26	관음보살	화신(동량팔진)	권5 感通 郁面婢念佛西昇		景德王

『삼국유사』에 실린 총 65조목 71편의 불교설화<sup>279)</sup> 중에서 불·보살의 현신 모티프를 포함하고 있는 설화들은 위의 표에서 보듯 대략 26가지 사례(같은 조 안에서 개별사건을 나눌 때)가 확인된다. 진신 성현의 사례가 9편, 응화신 성현의 사례가 16 편이다. 현신의 주체는 관음보살이 가장 큰 비중(10회 이상)을 차지하고 있다. 이 외에 문수, 미륵, 지장, 세지, 보현, 정취보살 등으로 나타난다. 부처의 경우에는 석가불, 비로자나불, 아미타불이 있다.

진신 성현을 감득한 주인공들을 살펴보면 자장, 의상, 범일, 보천, 진표, 십지 등 신라 불교 전개의 과정에서 중요한 역할을 수행했던 엘리트 수행자들임을 알 수 있다. 이들을 진신 감득의 주체로 상정한 데에는 앞서 살펴본 바와 같이 진신이 법신과 보신을 통섭한, 지혜와 공덕이 수증한 붓다의 몸이기 때문에 지전(地前)의 수행자나 일반 범부가 감득할 수 없다는 관념에 기인한 것으로 볼 수 있다. 따라서 『삼국유사』의 영험설화에서 진신 감득의 주체로 상정된 주인공들은 대체로 십지 이상의 성사로 신라 및 고려인들에게 존송되어 왔음을 시사하는 것이라 할 수 있다. 이는 또한 화신 감득의 서사와 관련된 인물들이 대체로 재가 수행자이거나 일반의 기층민이라는 점을 통해서도 확인할 수 있다. 이러한 설정은 신행의 영역에서 ‘견불보살신’의 체험이 수행 당사자나 신앙인의 근기에 따라 진신과 응화신으로 차별되어 나타난다고 하는 불교 수증론에 대한 신라인들의 이해를 보여주는 것이기도 하다.

더욱이 관음신앙 안에서 진신과 화신의 관념이 분명하게 대별되어 나타나고 있음을 볼 수 있다. 관음진신 성현의 대표적인 사례로서, 「낙산이대성」 조는 『화엄경』을 기반으로 이 땅에 상주하는 관음보살 진신의 관념을 정립하고 있다. 또한 범일이 정취보살의 진신을 낙산에 함께 봉안함으로써 관음 상주의 성지인 보타락가산으로서 ‘낙산’의 상징성을 강화하고 있다. 「대산오만진신」 조는 효명과 보천이 오대산에서 각 대에 현현한 불보살의 진신을 예배했다는 서사로서, 여기서 일만의 관음진신이 현현하여 상주하는 장소는 동대 만월산으로 나타나고 있다. 관음진신의 친견 주체인 의상, 범일, 보천은 신라 사회에서 불교 신앙 전개의 주도적 역할을 담당했던 역사적 인물들이라는 점이 주목된다. 이에 비해 관음화신의 성현을 감득한 주인공들은 일반의 재가 수행자나 관료, 기층민 등이다. 「삼소관음중생사」, 「백률사」, 「민장사」, 「광덕엄장」, 「백월산이성」 조 등에서 확인되고 있다. 이들 서사에서 확인되는 성현의 양태가

279) 김기종, 「『삼국유사』 소재 불교설화의 ‘불·보살 現身’ 양상과 그 의미」, 85.

신라 기층민으로 모습으로 나타난다는 점에서 관음신앙의 토착화 양상을 확인할 수 있다.

주목할 것은 표에서 보듯, 불보살 현신의 관념을 토대로 확인되는 신앙의 사례들이 대부분 삼국통일 이후 중·하대를 배경으로 하고 있다는 점이다. 이는 중대 이후 불교 대중화가 급속도로 진행되면서 불보살에 대한 신앙이 기층민들에게까지 확고하게 자리매김한 정황을 보여주는 것이다. 동시에 불교 교학에 대한 이해가 심화되면서 불보살의 성현을 감득하는 것이 신행의 성취나 가피를 증험하는 결정적 동기로 인식되었음을 알 수 있다.

특히 관음신앙에서 현신 성현의 사례가 가장 많이 나타나는 것은 앞서 살펴본 바와 같이 법화, 능엄, 화엄, 정토 등 대승 경설에서 관음신변의 메커니즘을 중생제도의 대표적 방편으로 제시하였기 때문이라고 할 것이다. 이들 경전은 공통적으로 중생들이 관음보살을 생각하고 그 명호를 부르면 관음보살은 갖가지 불가사의한 색신으로 신변을 나타내어 재난에서 구호하고 원하는 바를 성취케 한다고 설하고 있다. 이러한 성격에 기인하여 관음신앙은 불교의 전래와 함께 「보문품」 기반의 현실이익 신앙으로 우선 유통되었으며, 이후 중대 불교 안에서 화엄법계관을 바탕으로 의상계 화엄가들의 실천 방편으로 적극 현장 되면서 신라 관음신앙의 새로운 토대가 마련되었다. 무엇보다 이하에서 살펴보겠지만 관음신앙의 토착화와 신행의 신라적 특수성이 구축되는 데 진신과 화신 성현의 관념이 중요한 기반이 되었음을 알 수 있다.

## IV. 성현 신앙 전개의 구체적 양상과 특징

주지하는 바와 같이 『삼국유사』는 삼국 및 신라인들의 불교 신앙을 영험담이나 기이담의 형식으로 수록하고 있다. 대체로 가피로 드러난 불보살의 성현이나 영웅에 대한 이야기로서, 비유와 상징을 동원한 신화적 서사라는 점에서 해석학적 작업이 요구되는 텍스트이다. 특히 관음신앙의 사례에서 성현의 관념이 두드러지게 나타나고 있음은 앞서 살펴본 바와 같다. 또 신라인들의 신앙 속에서 확인되는 관음보살 성현의 유형이 크게 진신과 화신으로 대별되어 나타나고 있음을 볼 수 있다. 본 장에서는 『삼국유사』에 수록된 관음 관련 기사들을 중심으로 관음보살 성현의 관념이 신라인들의 신앙 속에 실질적으로 전유(轉遊) 되는 양상과 특징을 진신과 화신의 범주로 나누어 검토할 것이다.

### 1. 진신성현(眞身聖顯) 신앙

신라 불교에서 대표적으로 확인되는 관음보살 진신 성현의 사례는 「낙산이대성」 조와 「대산오만진신」 조이다. 「낙산이대성」 조는 의상에 의해 동해 낙산이 관음보살 진신의 주처로 건립되게 되는 내력과 함께 후대에 보천에 의해 정취보살이 봉안되면서 관음성지로 새롭게 중창되는 과정을 보여주고 있다. 오대산 신앙은 신라 산천에 수적한 불보살의 만달라적 총화를 보여준다. 보천의 신앙궤적을 따라 오대산 각 대를 중심으로 하는 신앙 결사가 구축되면서 특별히 동대가 관음보살 주재의 성지로 상징되고 있다. 낙산과 오대산 신앙은 이처럼 성현의 메커니즘을 토대로 신라 땅에 상주하는 관음보살 진신의 관념을 부각시킴으로서 관음보살의 존격이 토착화되는 기반이 되고 있다.

#### 1) 관음보살 수용의 초기적 특징

불보살이 이 땅 민들의 신앙 대상으로 자리매김하는 데에는 외래의 신성이 갖는 생경함과 부정합적인 요소들을 상쇄시키는 기제들이 동원되었음을

볼 수 있다. 그 대표적인 방식이 이 땅을 전불지(前佛地) 혹은 불연국토(佛緣國土)로 상정하는 담론의 형성이라고 할 것이다. 대체로 한반도 내 특정의 장소가 이미 불보살의 주처이자 전세에 인연이 있던 장소라는 형태의 서사로 나타난다. 이는 불보살을 이 땅의 신성으로 치환하는 작업이라고 할 수 있다. 관음보살 또한 전래 초기에 중국을 넘어 멀리 인도에서 출현한 외래 신성으로서의 이미지가 강했을 터이며, 따라서 이 땅의 신격으로 수용되는 과정에서 관음보살의 성지가 조성되는 인연을 밝히는 창사 연기설화가 중요한 기능을 수행하였을 것이다.

확인되는 창사 연기설화 가운데서 통일 이전 창출되거나 유통된 관음관련 기사들에서 관음보살은 대체로 해양을 통해 이 땅에 인연처를 찾아 도래하는 외래 신성으로 묘사되고 있음을 볼 수 있다. 해양 도래의 서사가 많이 나타나는 것은 바다로 둘러싸인 반도라는 지정학적 요건에 기인한 것으로 볼 수 있는데<sup>280)</sup>, 특히 백제의 영토였던 서해안 지역에서 많이 확인된다. 살펴보면 다음 표와 같다.

< 표5 > 서해안 지역 관음 성지 연기설화<sup>281)</sup>

장소 및 시기	모티브와 설화의 성격	성현유형	시기
관음사/백제	해양도래/창사연기	관음금상	396년

280) 해양을 통해 외래의 신성이 이 땅에 유입되는 서사들은 『삼국유사』에서도 두루 확인된다. 석탈해 신화에서 궤를 실은 배가 가락국 해안에 닿았다가, 다시 인연처를 찾아 결국 아진포에 표착하는 내용이 있다(『삼국유사』 권2, 기이편, 「탈해왕」). 또한 신라 진흥왕 때에 장육존상을 주조할 황금을 실은 배가 석가 삼존상을 안치할 인연 국토를 찾아 신라의 해안에 표착하는 내용이 나타난다(『삼국유사』 권3, 탑상편, 「황룡사 장육」). 유점사 관련 설화에도 금강산으로 53불이 배를 타고 와 주처를 찾아 흩어지는 설화가 나타나고 있다. 이에 대해 이곡은 ‘금강산 동남쪽에 유점사(楡岾寺)에 대종(大鍾)과 53불(佛)의 동상이 안치되어 있는데, 신라 시대에 53불이 이 종을 타고 서쪽 천축(天竺)으로부터 바다를 건너와서 고성(高城)의 해안에 정박하였다가 얼마 뒤에 다시 유점사까지 와서 멈추었다.’고 기록하고 있다(李穀, 『가정집』 제5권, 「동유기」).

281) 이들은 대체로 서해안 지역에 자리 잡은 관음사찰들에 대한 창사 및 중창의 내력을 보여주는 이야기이다. 사료비판의 관점에서, 관음 성지로서의 위상을 강조하거나 사격을 고양하기 위해 후대에 건강부회된 측면을 배제할 수 없지만, 통일 이전 7세기 초 백제 해안가를 중심으로 관음신앙이 유입 정착되는 과정을 보여준다. 수용 초기 관음보살에 대한 당대인들의 인식을 확인하고, 통일 이후 이 땅 본연의 신성으로 관음보살의 존격이 정립되는 과정을 보여주는 설화들과 비교하여 신라 관음성지 연기 서사의 변이를 추적할 수 있는 모티브들이 담지 되어 있다는 점에서 검토의 의미가 있다.

		성덕/홍장	
대참사/백제	해양도래/창사연기	우전국왕(금인), 나한상	627-649 년
내소사/백제	불사(佛事)	목수, 觀音鳥	633년
월명암/ 백제	해양도래/창사연기	비구, 비구니, 동자부처	
실상사/통일신라	해양도래/창사연기	석상	689년

위의 표에서 확인되는 사찰들은 모두 한반도 서남해안을 중심으로 형성된 관음보살 성지이다. 이처럼 서해안 자락을 따라 관음성지가 형성될 수 있었던 데에는 백제 불교의 초전자인 마라난타의 역할이 컸던 것으로 보인다. 마라난타는 관음 신봉자였던 것으로 추정되는데, 동진을 거쳐 침류왕 원년(384)에 배를 타고 백제에 도래하여 왕도로 곧장 들어가지 않고 서해안의 항로를 따라 이동하면서 가람조성의 조건이 좋은 인연처를 찾아 불교 전파를 했던 것으로 보인다.<sup>282)</sup> 백제는 사단항로의 뱃길로 양과 문화교류를 했으며, 불교 전래와 함께 남조를 통해 수용된 대표적인 불교 신성이 관음보살이었음을 알 수 있다. 『해동고승전』 「석마라난타」 조에는 백제의 성주산(聖住山)과 월악(月岳)에 관음보살의 영장(靈場)이 있음을 전하고 있는데<sup>283)</sup>, 역시 일찍이 관음신앙에 유행했던 정황을 보여준다고 할 것이다. 이처럼 백제 서남해안을 중심으로 관음영장이 많이 건립되었던 정황을 볼 수 있다. 그리고 이들 사찰과 관련된 창사 연기설화들은 대부분 해양을 통해 도래한 외래 신성인 관음보살을 인연 주처에 봉안한다는 구조를 보여준다.

가장 이른 시기의 관음 도래담으로 전라도 곡성의 관음사 창건설화를 들 수 있다. 이 설화는 조선총독부가 편찬한 『增補校正朝鮮寺刹史料』 상(上) 「玉果縣聖德山觀音寺事蹟」에 실린 것이다. 여기에 ‘진국(晉國) 사람이 영강(永康)<sup>284)</sup> 정해(丁亥)년(396) 5월에 옥과현으로 관음신앙을 전래하였다.’고 기록

282) 마라난타는 동진의 건강에서 출발하여 사단항로(斜斷航路)를 이용하여 영산강 하구 유역에 위치한 법성포로 들어온 것으로 보인다. 중국 절강지역과 백제 사이의 사단항로는 동성왕대에 개척되었는데, 웅천 천도를 단행한 이후 외교적 고립을 탈피하고 해양세력을 회복하고자 서해남부의 신항로를 개척하여 남조와의 문화교류를 도모했던 것이다(송화섭, 「변산반도의 관음신앙」, 77).

283) 『해동고승전』 「석마라난타」 (T50.2065, 1017c8~12).

되어 있다. 시대적 배경에 따른 연대 추정에 신빙성의 문제가 있기는 하지만 백제 시대에 해로를 이용한 관음신앙 전래의 사실을 뒷받침하는 내용이다.<sup>285)</sup>

설화의 구조를 살펴보면 크게 두 가지 이야기가 복합되어 있다. 하나는 대흥 땅에 사는 맹인 원랑과 그의 딸 홍장의 이야기로서 이것은 조선 시대에 이르러 심청전이라는 소설문학 장르로 확장 재생산된다. 다른 하나는 옥과현의 처녀 성덕이 바닷가에서 우연히 홍장이 보낸 배를 만나 관음금상을 발견하고, 성덕산에 절을 세워 그 상을 봉안했다는 창사 연기담이다. 여기서 홍장과 성덕은 관음보살의 화신으로 비정되고 있다.<sup>286)</sup> 현 성덕산에 관음영장이 건립되는 과정을 해양 도래의 모티브를 동원해 제시하고 있다. 홍장과 성덕을 관음의 수응으로 비정하는 사고는 백제 지역에 지속적으로 『법화경』 신앙이 확산되면서 「보문품」기저의 관음화신 관념이 보편화되었음을 보여준다. 여기서 진신으로서 관음보살의 상징성은 성덕의 등에 업혀가던 관음보살상이 성덕산에 이르러 갑자기 무거워져서 움직일 수가 없어 그곳이 인연 주처임을 알고 봉안했다는 대목에서 드러난다. 관음상 자체의 위신력이 부각되고 있으며, 이를 통해 성덕산은 관음보살의 영장으로서 신성성을 담보하게 된다.

이처럼 이방 신성인 관음보살이 바다를 건너와 이 땅에 인연 주처를 찾아 자리매김하는 서사들이 6세기 말에서 7세기 초 서해안 변산반도 지역에 집중적으로 나타나고 있다. 이는 6세기 초에 이루어진 절강 지역과 사단항로의 뱃길을 통해 이루어진 활발한 문화 교류에 기인한 것으로 추정된다. 표에서 보듯 대참사(大懺寺), 선운사(禪雲寺), 월명암(月明庵), 실상사(實相寺) 내소사 등 6-7세기경에 창건된 이들 사찰은 백제의 불교가 동진의 마라난타에 의해 초전된 이후에 서해안을 따라 이동하면서 점차 내륙으로 확대되어 갔음을 보여

284) 오호십육국(五胡十六國)시대 후연(後燕)의 왕인 열종(烈宗: 396년 ~ 398년)의 연호.

285) 성덕산 관음사 창건 설화는 백제시대의 사실이지만 구전해오다가 조선 후기(영조 5년, 1729년)에 기록으로 채록된 것이다. 현재 성덕산 관음사 연혁에는 창건 시기를 분서왕 3년(301년)으로 기록하고 있는데, 그렇게 본다면 백제에 불교가 공전되기(384) 수십 년 전의 일이다(송화섭, 「변산반도의 관음신앙」, 78). 김영태는 설화에 나타난 ‘진(晉)’이라는 국명을 통해, 당대 충남 대흥과 전남 낙안 및 곡성 일대가 포함되는 동국은 당연히 백제일 것이라고 추정한다. 백제에 불교가 들어온 것은 동진(東晉, 317~420)시대이기 때문이다(김영태, 『삼국시대 불교신앙 연구』, 217). 창사 연기담이 조선 시대에 까지 유통되었다는 점에서 성덕산 관음사가 지속적으로 관음보살 영장으로서의 성격을 유지하며 전승되었음을 알 수 있다.

286) 「玉果縣聖德山觀音寺事蹟」, 『增補校正朝鮮寺刹史料』 上, 224-48(오대혁, 「『관음사연기설화』와 형성기 『심청전』의 불교사상」, 73-75 참조).

준다.<sup>287)</sup> 그리고 이 사찰들이 모두 관음신앙을 표방하고 있다.

우선 대참사의 연기설화를 살펴보면 도솔암 앞에 있는 법화굴에서 수도하던 의운 화상이 산 아래 죽도 포구에 표착한 석전에서 불경과 불상, 나한상을 모셔왔다는 내용이다. 성덕산 관음사 창건담과 마찬가지로 중국 남조를 거점으로 형성된 관음신앙이 해양을 건너 해동의 인연처를 찾는 서사를 보여주고 있다. 대참사의 정확한 창건연대를 알 수는 없지만 대참사의 개산조사는 신라시대 의운(義雲)화상으로 알려져 있다. 『대참사사적기』에는 창건연대를 정관(627-649) 년간이라고 밝히고 있다. 의운화상은 법화굴에서 수도하던 중 선운산 아래 죽도 포구에 들어온 석주를 맞이하여 금인으로부터 불경, 불상, 나한상, 아주(牙簫), 금자보인(金字寶印)을 받아 봉안하여 현재의 대참사를 창건하고 있다. 의운의 꿈에 나타난 아주를 든 금인의 모습이 현 선운사 영산전 좌측 벽에 그려진 관세음보살도에 등장하는데 이는 대참사가 관음사찰로 건립되었음을 보여준다.<sup>288)</sup> 석주에 실려 있던 불상은 관음보살상으로 추정할 수 있다. 법화굴에서 수행했다는 점에서 의운은 법화행자이면서 동시에 관음신봉자였을 것이다. 우전국왕으로 묘사된 금인은 관음보살의 화신에 비정될 수 있을 것이다. 『법화경』 「보문품」에 제시된 화신의 유형 가운데 ‘국왕’이 있기 때문이다. 관음성지로서 대참사 건립의 당위성과 신성성이 「보문품」을 기저로 한 관음 성현의 관념을 토대로 구축되고 있음을 볼 수 있다.

월명암 창건 연기설화에도 이와 유사한 구조가 확인된다. ‘관선불(觀仙佛)’이란 마을에 목선 한 척이 떠내려 왔는데, 한 승려와 동자부처가 타고 있었다. 그들이 하선하려 하니 물 위로 바위가 솟아났고, 하늘에서 오색찬란한 빛이 발산하더니 앓던 여승이 나타나 바라를 두들기고, 불현듯 동자부처가 앉아 있었다. 동자부처는 스님의 안내를 받아 월명암으로 갔다는 이야기이다.<sup>289)</sup> 여기서 ‘관선불’이라는 마을 명칭은 이곳이 관음보살의 영장임을 의미하는 것으로 볼 수 있다. 그리고 월명암이 예로부터 관음보살을 모신 성지로 여겨져 왔음을 추정케 해준다. 내변산의 월명암은 오늘날에도 관음보살 성지로서 대둔산 태고사, 백암산 운문암과 더불어 호남의 3대 영지로 알려져 있다.

연기설화의 내용은 관선불 마을에 표착한 목선에 실려온 동자부처를 월명암

287) 송화섭, 「변산반도의 관음신앙」, 78.

288) 송화섭(2002), 위의 논문, p. 79.

289) 양규태, 「석전을 타고 온 실상사 관음보살」, 『변산에 가면 문화를 만나다』, 42.



으로 봉안하는 서사로서 내영(來迎) 의례의 구조를 보여준다. 바다에서 바위가 솟아나고 하늘에서 오색찬란한 빛이 발생하는 등의 천지감응의 상서들이 주요 화소로 동원되고 있다. 비구가 해중 출현한 바위에 좌정하여 목탁을 치고, 불현듯 여승이 나타나 바라춤을 춘다는 화소는 신성의 도래를 축하하는 의례의 극적인 구성을 보여준다. 비구와 비구니 등은 모두가 「보문품」에 제시된 관음보살의 응신에 해당하는 것으로 볼 수 있으며, 월명암이 관음보살 진신 주처로서의 상징성을 성현의 메커니즘을 토대로 부각시키고 있다고 할 것이다.

실상사 창사 연기설화 역시 외래 신격의 도래를 모티브로 하고 있다. 실상사는 현재는 존재하지 않는 변산반도 내변산의 옛 절로, 신라 신문왕 9년(689년)에 초의 선사가 처음으로 짓고 조선 시대에 이르러 효령대군이 중건했던 사찰로 알려져 있다. 한국전쟁 당시 불에 타서 지금은 터만 남아있다.<sup>290)</sup> 이곳이 관음사찰로 성립되는 과정 또한 앞의 사례와 유사하다. 석포에 관음상을 태운 석주(石舟)가 지금의 원암리 앞 시냇가에 표착하고, 인근 내소사의 혜구두타 스님이 불상을 실상사로 모셨다는 이야기이다.<sup>291)</sup> 혜구두타는 마라난타와 같은 도래인으로서 백제 무왕 34년(633년) 내소사<sup>292)</sup>를 관음성지로 만든 승려로 추정된다. 내소사 역시 관음 도량으로서 해안가에서 가까운 곳에 위치하고, 주봉이 바위산으로 된 관음봉이며, 대웅보전의 후불벽 안쪽에 백의관음보살도가 그려져 있어 내소사가 관음도량으로 조성되었음을 알 수 있다. 시기적으로 혜구두타가 내소사를 창건한 후 통일신라 초에 실상사를 관음 도량으로 조성한 것으로 추정된다.<sup>293)</sup> 역시 ‘특정의 주처를 찾아 내영하는 관음보살’의 모티브가 주가 되는 창사담이라는 점에서 위에서 살펴보았던 연기설화들과 동일한 구조를 보여준다. 월명암 창사설화의 관선불 마을에 표착한 목선, 대참사, 실상사 연기설화의 석주는 모두가 관음보살상을 신고 온 관음선(觀音船)임을 알 수 있다.

이상 살펴본 창사 연기설화들은 모두 변산반도를 중심으로 서남해안 지역에서 관음보살의 성지가 구축되는 과정을 보여준다. 관음보살의 진신이 해양을 통해 이 땅에 인연처를 찾아 도래하여 자리를 잡는 ‘성지 택정’의 모티브가

290) 이효원, 「한국의 관음신앙 연구」, 104.

291) 양규태, 「석선을 타고 온 실상사 관음보살」, 45.

292) 내소사는 혜구두타가 선덕여왕 2년(633)에 창건한 것으로 알려진 고찰이다. 『신증동국여지승람』 제4권, 부안현 불우조(佛宇條).

293) 송화섭, 「변산반도의 관음신앙」, 81.

주가 된다. 관음보살은 바다 건너에서 도래하는 외래 신성으로 인식되고 있는데, 이방 신격인 관음이 이 땅의 신성으로 내재화되는 과정을 보여준다. 대부분 관음선으로 추정되는 배가 바닷길을 통해 해안의 포구로 흘러들어 옴으로써 거기 실려 있던 불상을 이 땅에 봉안하게 되는 서사를 보여준다. 이들이 이처럼 관음선으로 표방되는 것은, 중국 절강지역에서 성행했던 관음신앙의 영향을 보여주는 것으로, 해양 주재신으로서 성격이 강조된 관음신앙의 초기적 양태를 볼 수 있다.

성지 연기설화 안에 나타나는 다양한 신이 화소들은 영장(靈場)을 찾아 이 땅에 도래하는 관음보살의 신성성을 강조하는 장치라고 할 것이다. 동시에 이 땅이 관음진성이 상주할 만한 신성국토임을 부각시킨다. 바위가 해 중에서 출현하거나, 하늘에서 빛이 쏟아지거나, 불상이 갑자기 무거워져 움직이지 않았다는 등의 신이 화소들을 동원하여 이를 뒷받침하고 있다. 현몽을 통해 진성의 도래를 계시하기도 하고 관음보살이 스스로 주처를 찾아가기도 한다. 또한 관음보살 현신의 메커니즘이 서사의 기본 구조로 작동하고 있다. 관음사 설화에서 관음존상을 지고 성덕산까지 지고 간 성덕은 관음보살의 화신으로 비정되고 있다. 또한 대참사 등의 해안 표착 서사에 나타나는 비구, 비구니, 금인, 동자부처, 동녀 등은 「보문품」에 제시된 32응신에 속하는 군상들이다. 이들은 관음보살의 성지를 택정하는 역할을 수행함으로써 관음보살이 이 땅의 신성으로 승인되는 기제로 작용한다. 이러한 차원에서 이들 창사 연기설화는 관음선을 타고 도래하여 이 땅의 봉안처를 찾은 관음보살상이 진신으로서의 신성성을 담보하는 장치로 기능하고 있다고 할 것이다. 외래의 신격으로서 관음보살에 대해 갖게 되는 생경함이나 부정합성을 상쇄시키고 이 땅 민들의 신앙 대상으로 수용되는 전이 기제로 작동하고 있는 것이다.

## 2) 낙산 진신 상주 신앙 건립의 의미와 특징

### (1) 화엄법계관에 근거한 관음신성의 토착화

앞 절에서 살펴본 바와 같이 서남해안을 중심으로 형성된 성지 신앙의 초기적 전개 과정에서 관음보살은 이 땅의 인연 주처를 찾아 도래한 이방

신성으로 인식되었음을 볼 수 있다. 그런데 통일 이후 신라 사회에서 관음보살의 신격에 대한 새로운 이해가 이루어지고 있음을 볼 수 있다. 대승 교학에 대한 이해가 심화되면서 외래의 이방 신성이 아닌 이 땅 본연의 신성으로서 관음보살 상주의 관념이 나타나고 있다. 여기에는 진신성현의 관념을 바탕으로 의상에 의해 건립된 낙산 관음 성지 신앙이 원형적 기반이 되었다고 할 것이다. 주지하는 바와 같이 『삼국유사』 탑상편의 「낙산이대성」 조는 의상이 자내증을 통해 관음보살의 진신을 친견하는 서사를 담고 있다. 『화엄경』 「입법계품」의 관음 주처 사상을 모티브로 본래 이 땅에 상주하는 관음보살 진성의 관념을 견인하고 있는 것이다.

『삼국유사』 「의상전교」조에 의하면 661년 신라가 백제를 병합한 후 중국에 건너가 구법 활동을 하였던 의상은 스승 지엄의 사후 중국 각 지역을 편력하다가 670(1)년 귀국하였다. 의상은 신라로 돌아온 후 동해 해변가에 관음상주처를 건립하고 이어 태백산에 부석사를 창건하였다. 『삼국유사』와 『삼국사기』에는 의상이 문무왕 16년에 조정의 뜻을 받들어 부석사를 창건하였다고 한다. 의상은 부석사를 화엄의 근본도량으로 삼아 교화를 펼치며 제자들을 양육하였으며, 이처럼 의상에 의해 형성된 해동화엄은 부석종으로 불리기도 했다. 최치원의 『법장화상전』에는 의상의 교학이 십산(十山)에 퍼졌다고 전하고 있다.<sup>294)</sup> 이처럼 왕경이 아닌 지방에 화엄전교의 터를 건립하면서<sup>295)</sup> 화엄사상가로서 의상의 실천성이 드러나는 것은 관음신앙과 미타신앙을 통해서이다. 『삼국유사』는 낙산 관음성지 건립의 기사를 부석사 창건담과 별개로 서술하면서 의상이 어떠한 과정을 통해 신라 동북방의 특정 해안을 관음보살 진신의 상주처로 확증하고 있는지를 다음과 같이 묘사하고 있다.

옛날 의상(義湘)법사가 처음으로 당나라에서 돌아와, 관음보살의 진신(眞身)

294) 전해주, 『義湘 華嚴思想史 研究』, 281.

295) 의상이 당에서 귀국한 시기 신라는 통일전쟁의 막바지에 진입해 있었고, 왕경을 중심으로 하는 중앙 교단은 법상 유식 계열의 승려들이 해계모니를 쥐고 있었다. 문무왕 대 왕실과 밀접한 관련을 맺고 있던 유가계가 여타의 불교 사상들에 대해서 배타적이었다는 것은 『宋高僧傳』 「원효전」에서 원효가 백고좌 법회에 참석할 수 없었다고 언급한 사례를 통해서도 확인할 수 있다(석길암, 「義湘의 行路와 사상적 변화에 대한 고찰」, 98). 이와 함께 일체의 경론과 사상의 회통과 종합을 지양하는 분위기가 강했다. 따라서 화엄 사상 전문가였던 의상이 신라 왕경의 불교인들에게 쉽게 수용되기는 어려웠을 것으로 추정된다. 이러한 정황이 의상이 동북방의 명주지역을 활동거점으로 삼았던 요인 중 하나라고 할 수 있다(김복순, 『신사조로서의 신라 불교와 왕권』, 133, 139).

이 해변의 굴 안에 산다고 듣고 낙산(洛山)이라고 이름 하였으니, 대개 서역(西域)의 보타락가산(寶陀洛伽山)이 있는 까닭이다. 이것을 소백화(小白華)라고 하는 것은 백의보살(白衣大士)의 진신이 머물러 있는 곳이므로 이를 빌려 지은 것이다. (의상이) 재계(齋戒)한지 7일째 새벽에 좌구(座具)를 물 위에 띄웠더니 용천(龍天)의 8부(八部)가 굴속으로 인도하였다. 허공을 향해 예배드리니 수정염주 한 꾸러미를 내어주므로 의상이 받아 물러났다. 동해(東海)의 용 역시 여의보주 한 알을 바치므로 법사가 받들고 나왔다. 다시 7일을 재계하고 나서 곧(관음의) 진용을 보았다. (관음이) 말하기를, “자리 위의 산정에 한 쌍의 대나무가 솟아날 것이니, 그 땅에 불전을 지음이 마땅하리라”고 하였다. 법사가 그 말을 듣고 굴 밖으로 나오니 과연 대나무가 땅에서 솟아나왔다. 이에 금당을 짓고 상(像)을 빚어 모시니 원만한 모습과 고운 자질은 엄연히 하늘이 낸 듯했다. 대나무가 다시 사라졌는데, 그제야 그 땅이 진신의 주처임을 알았다. 이로 인해 그 절 이름을 낙산이라고 하고, 법사는 받은 두 구슬을 성전에 모셔두고 떠났다.<sup>296)</sup>

내용에 의하면 의상이 관음을 친견한 동해 해변굴이 위치한 지역을 ‘낙산’이라고 명명하였으며 이는 대개 서역에 보타락가산이 있는 까닭이라고 하고 있다. 현 낙산사가 위치한 동해변의 지형학적 조건이 『화엄경』 「입법계품」에 나타나는 관음보살의 주처와 유사한 데서 착안하였음을 제시하고 있다. 의상이 서역에 백의보살의 진신이 머무는 보타락가산이 있음을 알았고, 그 이름을 빌려서 ‘낙산’이라고 명명했다는 것이다. 이는 인도에 실재해 있는 관음상주처인 ‘보타락가산’을 의상이 인지하고 있었고, 이를 전범으로 신라의 낙산 성지

296) 『삼국유사』 권3, 답사편, 「洛山二大聖 觀音 正趣 調信」: 昔義湘法師始自唐來還, 聞大悲真身住此海邊嶺內, 故因名洛山, 蓋西域寶陀洛伽山. 此云小白華乃白衣大士真身住處故借此名之. 齋戒七日浮座具晨水上, 龍天八部侍從引入嶺內. 參禮空中出水精念珠一貫給之湘領受而退. 東海龍亦獻如意寶珠一顆師捧出. 更齋七日乃見真容. 謂曰, “於座上山頂雙竹湧生, 當其地作殿宜矣.” 師聞之出嶺, 果有竹從地湧出. 乃作金堂塑像而安之, 圓容麗質儼若天生. 其竹還沒. 方知正是真身住也. 因名其寺曰洛山, 師以所受二珠鎮安于聖殿而去. 後有元曉法師繼踵而來欲求瞻禮, 初至於南郊水田中有一白衣女人刈稻. 師戲請其禾, 女以稻荒戲荅之. 又行至橋下一女洗月水帛. 師乞水女酌其穢水獻之. 師覆弃之更酌川水而飲之. 時野中松上有一青鳥呼曰, “休醒和尚.” 忽隱不現. 其松下有一隻脫鞋. 師既到寺觀音座下又有前所見脫鞋一隻. 方知前所遇聖女乃真身也. 故時人謂之觀音松. 師欲入聖嶺更觀真容, 風浪大作不得入而去(본 연구의 텍스트로서 『삼국유사』의 본문과 이에 대한 해석은 한국사DB(<http://db.history.go.kr>)의 텍스트를 기반으로 필자의 관점에서 첨삭 조정하였다. 이하의 사례에서도 동일함).

를 건립한 것임을 전제하는 언급이라고 할 것이다.

의상은 재계를 통해 신라 국토 안에 상주하는 관음보살을 자증(自證)하고 있다. 그리고 자증의 내용은 화엄경설이 기반이 되고 있음을 볼 수 있다. 재계 후 일주일 만에 의상이 좌구를 물 위에 띄우자 용천 팔부의 신중이 그를 해변굴로 인도했다는 화소는 『화엄경』 「입법계품」에서 ‘바다 위의 산, 보배 장엄, 샘과 못과 시냇물을 갖추었다.’고 하는 관음보살 주처에 대한 묘사와 유사하다.<sup>297)</sup> 40 『화엄경』의 계송에서 용천 팔부 등 화엄성중(華嚴聖衆)으로 표상되는 관음보살의 권속(眷屬)에 대한 묘사가 다음과 같이 나타나고 있다.

내가 살고 있는 이곳 금강굴에는 갖가지 아름다운 마니보배로 장엄하였고, 용맹하고 자유로운 마음으로 나는 항상 보석 연화좌에 앉아 있노라. 천, 룡과 아수라 대종과 긴나라, 가루라왕, 나찰 등, 이러한 권속들에 항상 둘러싸여, 나는 항상 대비문을 설하노라.<sup>298)</sup>

이를 통해 볼 때, 의상을 해상의 굴로 인도해 간 용천 팔부 역시 관음보살의 권속을 상징하는 것임을 알 수 있다. 불교 신앙의 영역에서 용천 팔부의 신중은 무한한 힘을 가지고 불법을 옹호하는 신중으로 알려져 있다. 의상의 수행 궤적에서 용과 신중이 그를 위호(衛護)하였다는 설화가 여러 군데에서 나타나는 데, 의상이 당에서 종남산 도선율사에게 초청받았을 때도 신병들이 그를 호위하였다는 기록이 있다.<sup>299)</sup> 또한 부석사 건설과 관련하여 전해진 선묘룡의 설화를 볼 수 있다.<sup>300)</sup> 위의 낙산 설화에서도 수호신중으로 출현하고 있는데, 이는 화엄수행자로서 의상의 위상을 보여주는 것이라고 할 수 있다. 또한 금강굴에 대응되는 해변굴, 마니보배의 장엄 같은 화소는 허공과 용왕으

297) 『華嚴經』(T10.279, 366c3~9): 善男子。於此南方 有山 名補怛洛迦 彼有菩薩 名觀自在 … 卽說頌曰 “海上有山多聖賢 衆寶所成極清淨 華果樹林皆遍滿 泉流池沼悉具足 勇猛丈夫觀自在 爲利衆生住此山 汝應往問諸功德 彼當示汝大方便。”

298) 『華嚴經』(T10.293, 733c9~19): 爾時觀自在菩薩摩訶薩 欲重明此解脫門義 爲善財童子而說偈言 “善來調伏身心者 稽首讚我而右旋 我常居此寶山中 住大慈悲恒自在 我此所住金剛窟 莊嚴妙色衆摩尼 常以勇猛自在心 坐此寶石蓮華座 天龍及以脩羅衆 緊那羅王羅刹等 如是眷屬恒圍遶 我爲演說大悲門。”

299) 『삼국유사』 권3, 탑상편, 「前後所藏舍利」.

300) 『송고승전』 「의상전」에는 처음 의상이 도해 상륙하여 머물던 중국 등주 단월가의 딸 선묘(善妙)가 신심을 발하여 용으로 변하여 신통력을 발휘함으로써 대사의 귀국선을 무사 항해시켰으며, 귀국 후 부석사 창건에도 큰 도움을 주었다는 이야기가 실려 있다 (『宋高僧傳』, T50.2061, 729a16~b15).

로부터 받은 수정염주와 여의보주에 대응되는 모티브임을 알 수 있다.

해변굴 안으로 인도를 받은 의상이 ‘허공을 향해 예배를 드렸다’고 하는 서술에서 허공은 화엄법계관에 근거하여 법신불에 대한 묘사로 이해할 수 있을 것이다. 『화엄경』에서 여래의 법신을 열 가지 비유로 교설하고 있는데, 그 중에 허공과 광명이 있다. ‘허공으로는 여래의 존재 양상을 보이고, 광명으로는 법신의 작용과 덕상을 보인다.’<sup>301)</sup>는 경설이 그것이다. 이같이 법계에 대한 화엄적 인식에서 허공은 법신 그 자체로 이해될 수 있다. 의상의 자내증 안에서 ‘허공에서 수정염주 한 꾸러미를 내어주었다.’고 한 것은 의상의 재계에 대한 법신의 감응이 이루어졌음을 시사한다. 또한 동해(東海)의 용이 의상에게 여의보주 한 알을 바쳤다는 것은 신라 재래의 신령 중 하나인 바다용이 의상의 법력에 감복하여 화엄 신종의 체계 안으로 섭화되고 있음을 상징적으로 보여주는 것으로 해석할 수 있다.

다시 이어진 7일의 재계 후에 의상은 마침내 관음의 진용을 본 것으로 묘사되고 있다. 진용을 드러낸 관음은 의상에게 “자리 위의 산정에 한 쌍의 대나무가 솟아날 것이니, 그 땅에 불전을 지음이 마땅하리라”고 계시한다. “과연 그 자리에 쌍죽이 솟아났고, 불전을 짓고 관음상을 빚어 봉안하니 돌아났던 쌍죽이 사라졌다”고 하는 것은 의상이 봉안한 관음상이 진신으로서의 위상을 갖고 있음을 정당화하는 것이다. 즉 쌍죽은 관음 진신의 신성성을 매개하는 상징으로 해석될 수 있다. 이처럼 신라 동북방의 해변가가 관음보살 진신의 상주처인 보타락가산으로 상징되는 데에는 화엄경설에 제시된 보살 주처의 관념과 그곳을 장엄하는 화소들이 기반이 되고 있다. 즉 의상의 자내증을 통해 경설에서 묘사된 관음 주처를 신라국토 안에 형상화하고 있는 것이다. 『화엄경』 「입법계품」에 묘사된 보타락가산이 신라국토 내에 실재하는 정토로 증명되고 있는 것이다. 그리고 의상이 관음보살의 진신을 형상화한 관음상을 봉안함으로써 마침내 성현의 완결성이 구축되고 있음을 볼 수 있다. 성현은 절대적 실재를 계시하는 존재론적 세계를 창건하며, 어떤 방위의 설정도 확립될 수 없는 균질적이고 무한한 세계에서 절대적인 고정점, 하나의 중심이 성현을 통해 드러난다.’<sup>302)</sup>고 하는 엘리아데의 성현관을 통해 볼 때, 의상의 종교체험 안에서 관음보살의 성현으로 드러난 동해 낙산은 그 자체로 신라국토에 건설

301) 전해주, 『화엄경의 이해』, 118.

302) 엘리아데(Mircea Eliade), 『성(聖)과 속(俗)』, 56.

된 화엄 정토이자 불보살 상주의 영장(靈場)으로서 존재론적 의미를 갖는다고 할 것이다.

한편 보타락가산을 지칭하는 ‘낙산’이라는 명칭과 함께 서사에 등장하는 용어나 화소들이 대체로 의상 당대에 유통되었던 60권 『화엄경』에 상응하는 것이 아니라는 점으로 인해 낙산신앙 건립의 주체가 의상이 될 수 없다는 지적이 있다. 주지하는 바와 같이 ‘보타락가산’이라는 용어는 의상 사후에 한역된 80권 『화엄경』에 나타나는 표현이다. 60권 『화엄경』에는 관음보살의 주처가 ‘낙산’이 아닌 ‘광명산’으로 표기되어 있다.<sup>303)</sup> 또한 바다 위의 산, 굴, 용왕, 수정염주, 여의보주 등 설화에 나타난 모티브들은 80권 『화엄경』이나 『40권 화엄경』에 나타나는 관음보살 주처의 묘사와 유사하다.

이에 대해서는 보다 면밀한 검토가 이루어져야 하겠지만 「낙산이대성」 조와 관련된 서사가 시대의 흐름에 따라 윤색 또는 개정되었을 정황을 배제할 수 없다. 『삼국유사』가 고려 시대 후반 일연의 채록이라는 점을 고려할 때 설화의 원형적 모티브나 상징 체계가 전승의 과정에서 새롭게 유행했던 경설의 내용을 토대로 변형이나 착종이 이루어질 개연성은 충분하다. 특정 인물이나 장소와 관련된 영험 서사가 구비 전승되는 과정에서, 또 기록 문헌으로 재생산되는 과정에서 수사나 비유, 상징 등이 당대의 언어로 윤색되거나 개정되는 것은 자연스러운 일이기 때문이다. 그러나 이를 근거로 의상과 낙산 신앙의 관련성을 부정할 수는 없다고 할 것이다. 무엇보다 신라, 고려, 조선을 거쳐 의상을 주체로 하는 낙산신앙 건립의 서사가 하나의 문화적 실재로 전승되어 왔음은 주지의 사실이다. 따라서 서사에 나타나는 상징 및 이야기를 구성하는 모티브의 변형이나 개정을 전제할지라도 낙산 관음 성지의 건립의 주체로서 의상의 입지는 견고하다고 할 것이다. 이는 또한 의상과 그 문하에서 실천된 관음신행의 기조가 지속적으로 한국불교 안에서 영향력을 발휘해왔음을 시사하는 것이기도 하다.

그리고 의상이 당대에 80권 『화엄경』을 직접적으로 접하지는 못했다 하더라도 ‘보타락가산’이란 명칭과 의미에 대해 인지하고 있었을 정황도 배제할 수 없다. 의상이 당에서 구법을 하던 때는 현장(602-664)법사가 16년간의 인도여행을 마치고 장안으로 귀국하여(645년) 활동하던 시대이다. 황제의 명으

303) 『華嚴經』(T9.278, 718a14~15): 漸漸遊行至光明山。登彼山上周遍推求 見觀世音菩薩住山西阿。

로 현장의 구법행을 정리한 『대당서역기』(646)가 간행되었는데, 여기에 인도 남부에 현존하는 포달낙가라는 관음도량을 소개하고 있다.<sup>304)</sup>

의상의 중국 유학의 목적이 원래 현장에게 사사하고자 데 있었다는 설을 고려할 때, 의상이 중국 종남산에서 수학하는 동안에 현장의 『대당서역기』를 접했을 가능성은 충분하다. 그 내용 가운데서 화엄가인 의상이 관음보살의 주처인 보타락가산과 관련된 기록에 주목했을 정황 또한 충분하다. 낙산 설화에서 ‘이 해변의 굴에 관음이 산다는 소식을 들었다’는 전제는 관음보살 주처 신앙에 대한 의상의 직·간접적 경험을 시사하는 수사로도 볼 수 있다. 의상의 ‘들음’은 화엄학자이자 실천가로서 화엄경설의 관음 교의는 물론 『대당서역기』나 의상이 유학했던 중국에서 전개된 보살주처 신앙의 실제<sup>305)</sup>에 대한 경험을 의미하는 것으로 추정할 수 있는 것이다. 낙산이라는 명명을 하게 된 연유가 ‘서역에 보타락가산이 있기 때문’이라는 수사에서 확인되듯이, 낙산 성현서사에서 나타나는 ‘들음’의 전제는 경설보다는 인도나 중국에서 특정 지역을 불보살의 주처로 비정하는 신행에 대한 직·간접적 경험을 의미하는 것으로 볼 수 있다. 의상을 주체로 하는 이와 같은 신화적 서사는 의상의 화엄 신앙이 단지 교학적 이해에 머무르지 않고 실질적으로 중생을 제도 교화하는 실천가로서의 면모를 지향했다는 것을 의미한다. 그와 같은 실천의지는 『대당서역기』에 나타난 인도의 보타락산 신앙을 신라 땅에 재현하고자 시도로 발현되었다고 할 것이다.

주지하는 바와 같이 낙산신앙의 건립은 화엄법계관을 바탕으로 이루어졌다. 이는 진신 성현을 감득하는 의상의 종교체험에 대한 묘사를 통해서도 확인할 수 있다. 의상의 행적에는 『화엄경』 「입법계품」에서 선지식인 관음보살을 찾아가는 선재동자의 모습이 투영되고 있다. 선재가 보타락가산의 관음대성을 친견하는 모습이 의상이 신라국토 내 낙산에서 관음 진신을 조우하는 경험으로 나타나고 있음을 볼 수 있다. 즉 낙산 서사는 『화엄경』에서 보살의 상주처

304) 『大唐西域記』(T51.2087, 932a14~21).

305) 의상이 구법했던 당시 중국에서 불보살 주처와 관련된 사유가 보편화되어 있었고, 등주 지역 등에서 이미 관음주처 신앙이 형성되고 있었다. 앞에서 살펴본 것처럼 백제의 발정이 찾았던 월주 지역의 관음도실도 그 한 예라고 할 수 있을 것이다. 조영록은 『화엄경』 「입법계품」, 「보살주처품」 등을 통하여 관음의 주처 신앙이 일찍부터 있었으나 관음보살의 상주 설법도량으로서 보타락가가 실제로 현실화 된 것은 의상에 의해 조성된 낙산이 동아시아 삼국가운데 최초라고 주장하기도 했다(조영록, 「나·당 동해 관음도량, 낙산과 보타산」, 230).



를 찾아 구법하는 선재동자와 관음진신의 회상에 대한 신라적 재현이라고 할 수 있을 것이다.

여기서 ‘관음보살 진신의 감득’이라고 하는 의상의 자내증이 담지하는 상징성이 부각된다. 앞서 살펴본 것처럼 진신이 법신과 보신을 통섭한 개념으로 통용되어 왔음을 고려할 때 진신의 성현을 경험한 장소는 그 자체로 정토로서의 의미를 갖는다. 이는 신라국토가 본래 불국토이며 관음보살이 상주하는 연화장세계를 시사하는 것이다. 이사(理事) 및 사사(事事)의 무애(無碍)를 강조하는 화엄법계관은 신라국토가 보살 진신의 주처로 상정될 수 있는 교학적 배경이 된다. 따라서 관음보살은 신라라고 하는 차방의 정토에 상주하는 신성으로서 증험되고 있으며, 의상의 종교체험을 통해 그 정당성이 확보되고 있는 것이다. 여기서 ‘진신’이 낙산 성지 서사의 핵심 키워드로 등장한 의미가 드러난다고 할 것이다.

이처럼 『삼국유사』의 「낙산이대성」조를 통해 본 의상의 낙산 신앙 건립 서사는 관음보살이 이 땅 본연의 신성으로 수용되는 과정을 신화적 모티브로 구현해내고 있다. 이를 통해 관음신앙의 신라적 전변을 주도하는 토대로 기능해왔음을 보여주고 있다. 즉 진신성현의 관념을 바탕으로 신라국토 안에 관음보살의 상주처를 상정함으로써 관음신앙의 토착화가 노정되는 기반을 제공하고 있다. 바다 건너 도래해온 이방 신성이 아니라 원래 이 땅 본연의 신격임을 화엄법계관을 토대로 부각시키고 있는 것이다. 또한 그것이 의상이라고 하는 당대 성사(聖師)의 증험을 통해 정당화되고 있다.

## (2) 신라 불국토 관념의 상승적 확장

신라 국토를 불교적으로 수식하는 것은 전래 초기부터 지속적으로 나타났던 현상이다. 『삼국유사』 탐상편 「황룡사장록」조에서 자장은 황룡사가 가섭불과 석가가 설법하던 땅이며 그 증거인 연좌석이 현존해 있다는 문수보살의 계시를 받고 있다. 가섭은 석가불 이전의 붓다로, 석가의 탄생지인 서축(인도)과 대응하여 동축으로서 신라가 먼저 붓다의 나라였음을 시사하는 것이다. 또한 친히 장육삼존상을 주조하려다 실패한 아유왕이 금과 철을 실어 띄워 보낸 배가 남염부제 16대국(大國), 500중국(中國), 1만소국(小國), 8만취락(聚落)을 돌기까지 이루지 못하다가, 마침내 신라 황룡사에 이르러 완성되었음을 기

록하고 있다.<sup>306)</sup> 이 역시 신라를 불연지(佛緣地)이자 신성한 국토로 인식하고자 하는 신라 중심적 세계관을 보여준다.

이처럼 불연국토로 신라를 수식하는 일련의 사유체계는 ‘진종(眞種)’의 관념으로 신라 왕실의 위상을 부각시키는 데까지 확장되고 있다. 법흥왕 대 이후 불교식 왕명을 채택하면서, 진평왕 대에 이르면 석가족의 가계에 대응하여 진평왕은 스스로를 석가 부친의 이름을 따라 백정왕(白淨王)이라 칭하고 있으며, 부인을 석가 모친의 이름을 따라 마야부인이라 하였다.<sup>307)</sup> 『삼국유사』 「황룡사구층탑」 조에는 문수보살이 자장에게 “너희 국왕은 천축의 찰리종(刹利種) 왕으로 미리 불기(佛記)를 받았다”라고 기별하는 내용이 나타나고 있다.<sup>308)</sup> 신라 왕실을 석가족의 카스트인 찰제리종에 대응시킨 것은 석가의 혈통에 비정함으로서 신라 왕실을 전통적인 골품의 위계를 넘어 불교의 전륜성왕에 대응하는 신성혈통(聖骨)으로 차별화하고자 하는 시도라고 할 것이다. 이처럼 중고기 불교 왕명시대는 신라 사회의 기왕의 계층 구조와 구별하여 신라 왕실의 기원을 석가족에 둬으로써 위상을 높이고 동시에 불법의 수호와 전파의 주체를 자처하였던 시기였다고 할 수 있다.

이처럼 중고기 왕실을 중심으로 신라국토를 불교적으로 수식하는 바탕이 되었던 것은 무엇보다 수미산 우주관이었다. 수미산은 불교 세계관에서 우주의 중심으로서, 이 산의 정상에는 제석(帝釋)을 왕으로 제신(諸神)들이 거하는 도리천이 있다. 제석은 도리천 내의 33 천과 수미산 중턱에 사는 사천왕을 통솔하면서 불법을 지키는 천신이다.<sup>309)</sup> 『삼국유사』의 「진평왕천사옥대」조는 진평왕이 제석으로부터 옥대를 하사받는 서사를 통해 수미산 세계관이 성골로서 신라 왕실의 신성성을 담보하는 이데올로기로 원용되고 있음을 보여준다. 또한 「선덕왕지기삼사」조는 선덕여왕의 무덤이 위치한 낭산을 도리천으로 비정함으로서 신라 국토를 수미산의 중심에 위치시키고 있다.<sup>310)</sup> 낭산은 재래의 신성 공간인 신유림이 위치해 있던 진산(鎭山)이었다. 이처럼 중고기 신라 왕

306) 『삼국유사』 권3, 탑상편, 「皇龍寺丈六」.

307) 『삼국사기』 권4, 「신라본기」 제4, 진평왕: 眞平王立. 諱白淨, 眞興王太子銅輪之子也. 母金氏萬呼 一云萬內夫人, 葛文王立宗之女. 妃金氏摩耶夫人, 葛文王福勝之女.

308) 『삼국유사』 권3, 탑상편, 「皇龍寺九層塔」: 新羅第二十七善德王即位五年, 貞觀十年丙申慈藏法師西學, 乃於五臺感文殊授法. 詳見本傳. 文殊又云, “汝國王是天竺刹利種王, 預受佛記故別有因緣, 不同東夷共工之族.

309) 『俱舍論』(T29.1558. 59c19~60a5) 『阿毘達磨俱舍論』.

310) 『삼국유사』 권1, 기이편, 「善德女王知幾三事」.

실을 중심으로 재래의 신산인 낭산을 도리천으로 비정한 데에는 세계와 국토에 대한 신라 중심적 사유를 보여주는 것이다. 이러한 관점에서 「진평왕천사옥대」조와 「선덕왕지기삼사」조는 신라 왕실이 수미산 정상 도리천의 천신의 수호를 받는 신성한 혈통임을 강조하기 위한 신화적 수사라고 할 것이다.

그런데 의상에 의해 화엄사상이 현창되는 중대에 이르면 수미산 패려다임과 다른 차원의 국토관이 노정되는 데, 주지하는 바와 같이 여기에는 화엄법계관이 바탕이 되고 있다. 의상이 관음보살과 아미타불 진신의 상주처를 신라 동북방 명주 지역 내에 건립하였던 데에서 보듯, 신라국토 그 자체를 불보살 상주의 정토로 상징하는 관념이 나타나고 있는 것이다. 이처럼 신라국토의 특정 지역을 불보살의 주처로 인식하는 관념은 선덕여왕 대 자장에게서 그 단초를 볼 수 있다. 문수보살 신앙자였던 자장은 신라 동북방 오대산을 문수보살 상주의 성지로 파악하였고, 그 진신을 친견하기 위해 분투하였음을 『삼국유사』는 전하고 있다. 그러나 투철하게 화엄교학에 대한 이해를 바탕으로 신라국토 자체를 불보살의 의보(依報)인 정토로, 법성(法性) 현현(顯現)의 연화장세계로 인식하는 패려다임은 의상과 그 제자들의 실천신앙을 통해서 정초 되었다고 할 것이다. 특히 낙산 관음 성지의 건립은 관음보살 진신 성현의 감득이라는 의상의 자내증을 통해 신라국토 자체를 청정법계이자 정토로 드러내고 있다.

화엄학은 기본적으로 법계인 진리(理)가 사법(事法)의 현상세계를 구현한다는 관점에서, 사법연기의 세계가 곧 법성 원융의 연화장세계로 드러나는 이치를 밝히고 있다. 주지하는 바와 같이 이는 이사(理事)와 사사(事事)의 상입상즉으로 요약된다. 리와 사는 화엄사상에서 존재와 세계를 함축하여 설명하는 대표적인 개념이다.<sup>311)</sup> 현상세계인 사법계와 그것이 드러날 수 있는 바탕인 리법계를 상입상즉의 메커니즘으로 설명하고 있는 것이다. 사법계와 리법계는 불일불이의 관계성 안에서 서로를 함용하고 드러내며, 만유일체는 이사(理事)와 사사(事事)가 상입상즉하여 구현된 진성연기의 연화장세계임을 주장하는 것이 의상 화엄법계관의 요체라고 할 것이다. 이는 붓다와 중생의 관계에도 적용된다. 중생의 현실이 곧 법성을 체로 하는 붓다의 실상이라는 관념을 보여준다. 이는 의상이 「법성계」에서 제시한 바와 같이 ‘증지소지비여경(證智所知非餘境)’의 경계로 과위(果位)에 입각해서 인간과 세계를 이해하는 관점이라고 할 것이다.

311) 전해주, 『화엄의 세계』, 175-79 참고.

이처럼 중생과 부처, 중생세간과 지정각세간이 상입상즉하는 무애의 매커니즘을 의상의 스승 지엄은 십현연기문(十玄緣起門)으로, 동학인 법장은 수십전유(數十錢喻), 금사자, 바닷물과 파도 등의 비유가 동원된 육상원융(六相圓融)의 체계로 설명하였다. 의상은 대표저작인 『화엄일승법계도(華嚴一乘法界圖』(이하 『법계도』) 역시 이와 같은 화엄법계관의 요체를 210자의 한자로 함축하여 도상화 함으로써 이해의 극치를 보여주고 있다.<sup>312)</sup> 원융무이상(圓融無二相)한 법성이 자성(自性)을 고집하지 않고 인연 따라 이루어지는 진성(眞性)의 경계를 일중일제다중일(一中一切多中一) 일즉일체다즉일(一卽一切多卽一)의 관계로 나타내고 있다.

주지하는 바와 같이 화엄가들은 『화엄경』을 일승으로, 점교 및 돈교와 구별하여 원교이자 별교로 판석하여 교판의 정점에 위치 지웠다. 의상도 「화엄경문답」에서 일승보법(一乘普法)과 무주중도(無住中道)의 사상에 입각해 『화엄경』을 원교(圓敎)로 규정하고 있다.<sup>313)</sup> 그리고 원교이자 화엄일승 보법의 관점에서는 이승과 삼승의 차제나 붓다와 중생의 경계가 사라진다. 이처럼 의상의 실천성은 성기와 연기의 중도의에 근거하여 법성세계로의 귀입이 연기문을 통해서임을 밝히고 있다. 이러한 견지에서 세계는 그 자체로 진성연기의 연화장 세계이며, 법신 비로자나불의 현현으로 인식될 수 있다. 따라서 현세간은 곧 정토로 상정될 수 있으며, 이를 통해 타방이나 내세의 정토관에서 나타나는 시·공간적 원격감이 소거될 수 있는 것이다. 이는 현상세계를 중생과 부처, 중생세간과 지정각세간이 상즉상입하는 화엄연화장세계로 긍정하는 묘유(妙有)의 세계관이라고 할 것이다.

무엇보다 화엄법계의 진실한 의미를 의상은 구체적 현실인 범부의 오척신(五尺身)에 입각해서 밝히고 있다. 법성의 의미에 대해 의상은 ‘법(法)이란 범부의 오척되는 몸과 마음이며, 성(性)은 범부 오척신의 부동(不動)인 무주(無主)’라고 정의하고 있다. 즉 부동인 범부의 몸은 곧 법신임을 설명하고 있다.<sup>314)</sup> 이는 화엄사상이 철저한 유심론에 입각해 있음을 보여주며, 또한 오척신을 포함한 법계를 그 자체로 진성의 작용으로 인식함으로써 사후가 아닌 산

312) 전해주, 『화엄의 세계』, 286-88.

313) 의상은 일승과 보법을 동일시하여 구체적으로 ‘一乘普法’이라는 용어를 제시하며 화엄경의 실천적 특징으로 부각시키고 있다. 또한 여기서 보법은 동교일승을 넘어 별교일승의 입장으로 수렴되고 있다(장진영, 「『화엄경문답』 연구」, 92-93, 96).

314) 전해주, 『화엄의 세계』, 309.

몸으로 정토에의 왕생을 추구했던 의상의 실천적 지향을 보여주는 것이다.

이는 「백화도량발원문」에서도 분명하게 드러난다.<sup>315)</sup> 화엄사상가로서 의상에게 관음 상주의 백화도량은 신라국토라고 하는 사법계 내에 존재하는, 현재의 몸으로 즉시 왕생 가능한 현실정토인 것이다. 즉 신라국토 내 동북방 해변이 곧 관음진신의 상주처인 낙산이라고 하는, 진성연기의 서사가 의상 자신의 자내증을 통해 구현될 수 있었던 것도 이와 같은 화엄일승법계관 위에서 가능했던 것이라고 할 수 있다. 낙산사나 부석사는 보처보살이나 타방불의 세계가 아닌 신라국토 그 자체를 지정각세간으로 드러내고자 했던 의상의 법계관을 이 땅에 구체화시킨 것으로서 관음과 미타의 영원한 현재성을 담보하고 있다고 할 것이다. 즉 신라국토를 의보로 상주 설법하는 관음보살과 무량수불의 회상을 건립하였던 것이다.

그리고 여기에는 중생을 제도 교화하기 위해 시공간을 초월해 현신하는 불보살 성현의 관념이 중요한 기반이 되고 있음을 볼 수 있다. 이는 한편으로 화엄연화장세계의 구현으로서 ‘신라정토’의 관념을 노정함으로써 불교수용 이후 지속적으로 대두되어 왔던 불연국토(佛緣國土) 관념의 상승적 진화를 보여주는 것으로 해석할 수 있다. 즉 전불지나 불연지로서의 의미를 넘어 신라국토 그 자체를 불보살 상주의 현실 정토로 상정하는 것으로서 여기에 낙산과 부석사 건립의 의미가 있다고 할 것이다. 무엇보다 투철한 화엄수행자로서 의상의 계행과 삼매에 의거한 자내증을 통해 신라 국토 내 상주하는 관음진신의 상주처를 견인하였다는 점에서 낙산신앙이 동아시아 성지신앙 전통에서 갖는 독자적인 의미가 매우 크다고 할 것이다.

낙산은 경설이나 신화 속에 제시된 관념적 경계가 아니라 동해 해변가, 허공, 산, 바다, 수정염주, 마니보주, 쌍죽, 옥으로 빛은 관음상 등 신라 국토 안에 사상(事相)으로 드러난 구체적 세계이다. 실제로 즉하는 방편으로서 화엄경설의 이상적 정토를 구체적 서사와 상징을 통해 신라국토 내에 구현함으로써 이 땅 민중들의 실질적 귀의처로 작동해왔던 것이다. 이러한 차원에서 낙산이나 부석사는 신라국토이면서 동시에 정토로서의 중도의를 담지한다. 더욱이 수미산 세계 내의 중생세간이자 육계 유정의 세계로서 예토가 아닌 불·보살

315) 의상의 『법계도』가 존재와 세계를 진성연기의 메커니즘으로 파악하고 있다면 「발원문」은 중생과 붓다를 불일불이의 중도의로 수렴하면서 인위의 중생과 과위의 붓다가 상입상즉하는 관계로 인식하고 있음을 볼 수 있다. 이는 관음신앙을 화엄행자의 방편도로 수용했던 의상의 실천적 입장과 부합한다고 할 것이다.

상주의 정토로서 신라국토의 종교적 의미를 상승 전환시켰다는 데 의의가 있다고 할 것이다.

또한, 이를 기반으로 신라국토 곳곳이 불보살 상주의 정토로 상정될 수 있는 가능성을 열고 있다는 점이 주목된다. 즉 화엄법계관을 토대로 수미산 패러다임에 근거한 왕경 중심의 불국토관을 극복하고 있는 것이다. 그리하여 왕경 중심의 시·공간적 제한을 극복하고 신라국토 어느 곳이라도 불·보살 성지로 상정될 수 있는 원형적 기반을 구축하고 있다.<sup>316)</sup> 왕경뿐만 아니라 신라국토 전반이 불·보살 상주의 정토가 될 수 있음을 보여줌으로써 종교적 측면에서 의상 자신이 화엄 전교의 거점으로 삼은 동북면의 주변성을 새로운 차원의 중심으로 전환시키고 있다. 여기에 진신 성현의 관념이 기반이 되고 있다. 이를 통해 이방 도래의 외래 신성으로서 관음보살의 이미지를 탈각시키고 신라국토 내 상주하는 이 땅 본연의 신성으로 관음보살의 존격을 새롭게 정립함으로써 신라 관음신앙의 새로운 지평을 열었다고 할 것이다.

### (3) 범일의 낙산사 중창과 의미

『삼국유사』의 편제 안에서 「낙산이대성 관음 정취 조신」조는 탑상편에 수록되어 있다. 의상의 낙산사 창건 연기설화를 바탕으로 의상과 함께 활동했던 원효의 이야기에 이어 신라 하대의 인물인 범일과 조신의 설화를 합본하여 하나의 기사로 실고 있다. 이를 통해 신라 본위의 관음신앙이 어떠한 양상과 구도로 전개되었는지를 상징적으로 보여주고 있다. 앞서 살펴본 의상의 낙산 관음성지 건립 기사에 이어 원효, 범일 등 당대의 엘리트 승려들이 낙산 관음신앙을 현창하는 주인공들로 등장하고 있으며, 고려 시대 일화까지 실고 있어

---

316) 가마타 시게오를 중심으로 신라 중대 의상 화엄사상이 전제왕권의 중앙집권화를 추동하는 이념설로 기능했다는 주장들이 있어왔는데, 남동신은 이러한 견해들이 화엄사상의 핵심을 잘못 이해한 것으로, 실상 의상 화엄사상의 핵심은 대립물간의 본질적인 무차별성(평등성)을 부각시키고 있으며, 따라서 ‘일즉다 다즉일’의 논리는 전제왕권보다는 개체사이의 절대평등을 나타내는데 적합한 사상임을 강조하였다(남동신, 「의상 화엄사상의 역사적 이해」, 58). 의상의 화엄사상이 화엄법계관에 근거해 신라의 동북방 한지를 미타와 관음의 정토로 건립하므로서 왕경중심의 불국토관을 극복하고 있다는 점에서, 또한 일체 세계와 중생을 일승 보법의 관점에서 평등 무애하게 수렴한다는 점에서 화엄사상이 신라 사회에서 수행했던 역할은 전제왕권의 강화에 초점이 있기 보다는 오히려 종교의 영역에서 왕경과 지방의 경계, 사회적 신분이나 성적 차별의 토대를 본질적으로 해체하는 기제로 작동했다고 볼 수 있을 것이다.

관음성지로서 낙산신앙의 영향력을 확인할 수 있다. 이처럼 긴 시간차를 두고 지속적으로 관련 영험 서사가 창출되었다는 것은 낙산이 의상에 의해 관음보살 주처로 현창된 이후 해동불교 안에서 관음신앙의 중심지로서 그 역할과 기능이 확대되어 왔다는 것을 의미한다. 그리고 신라 하대 선 승려였던 범일이 그곳에 정취보살을 봉안하면서 낙산 신앙을 새롭게 중창하고 있으며 이로써 그 위상이 더욱 크게 부각되었던 것으로 추정된다.

범일은 의상에 의해 관음보살이 봉안되어 있던 낙산에 정취보살을 함께 봉안함으로써 관음보살 주처로서 낙산이 갖는 상징성을 더욱 강화하였다. 그리고 낙산 신앙의 중창 과정에서 범일계 문도들이 관련 설화들을 모아 문헌으로 편찬하여 유통시킨 것으로 추정된다. 일연은 범일의 문하에서 만들어진 고본(古本)을 참조해 이를 『삼국유사』 안에서 재구성하여 수록한 것으로 보인다. 이러한 정황은 일연이 “고본에 범일과 의상, 원효의 일이 섞여 있어 순서를 맞추어 기록했다.”고 한 것에서 확인할 수 있다.<sup>317)</sup> 의상의 자내증(自內證)을 통해 신라 동북방 해변이 관음보살 진신의 상주처로 건립되면서, 그에 대한 신앙이 확산되는 과정에서 여러 가지 설화들이 생겨났을 것이다. 그리고 하대에 범일계 문도들에 의해 낙산 신앙이 새롭게 중창되면서, 신라 사회에서 회자 되고 전승되어오던 설화들을 모아 범일의 기사를 서두로 하여 편집하였던 것으로 볼 수 있다. 이 자료를 일연이 『삼국유사』를 편찬하면서 시기 순으로 재배치했던 것으로 보인다.<sup>318)</sup>

‘낙산이대성’이라는 제명이 시사하는 바와 같이 이 기사는 두 대성 즉, 관음보살과 정취보살이 중심이 되는 서사이다. 범일의 기사는 동해 낙산에 관음보살에 이어 정취보살의 진신을 봉안하게 된 인연설화로서, 역시 진신 성현의 모티브라는 점이 주목된다. 이를 통해 관음보살 진신의 성지로서의 상징성이 더욱 부각되고 있다.

굴산조사 범일(810-889)은 중국에서 남종선 선사 제안(齊安)의 법을 얻었다고 한다.<sup>319)</sup> 범일은 27세의 나이로 왕자 김의종(金義琮)이 사신으로 중국 가

317) 『三國遺事』 권3, 답상편, 「洛山二大聖 觀音 正趣 調信」: 古本載梵日事在前, 相曉二師在後, 然按湘曉二師亦□於高宗之代, 梵日在於會昌之後相昌一百七十餘歲, 故今前却而編次之. 或云梵日爲相之門人, 謬妄也.

318) 배금란, 「『삼국유사』 「낙산이대성 관음 정취 조신」조의 원효 설화 분석」, 242.

319) 제안이 주석했던 해창원(海昌院)은 항주만 입구에 위치하여 외국 승려들이 찾아 구법하기 용이했던 곳이며, 범일은 제안의 문하에서 약 6년 동안 시봉하였다고 전해진다. 『祖堂集』 권17의 범일전은 신라 구법승의 전기 가운데서도 가장 상세하다. 『전등록』

는 선편에 편승하여 당의 명주에 상륙하여 이 지역을 중심으로 활동했던 것 같다. 명주지역은 일찍부터 법화 관음신앙이 유행하고 있었다. 앞서 본 것처럼 백제 승 발정이 월주 계산(界山)의 관음도실(觀音堵室)을 찾아가 관음을 친견하였다는 일화가 있는 지역이기도 하다. 여기서 범일이 머문 사찰이 ‘개국사(開國寺)’라고 하지만 명주(明州)에는 원래 개국사는 존재하지 않으며, ‘개원사(開元寺)’의 오기였을 것으로 판단된다. 개원사는 보타산의 개산 이후 혜악(慧萼) 등 일본 승려들이 드나들었던 곳이기도 하다. 혜악이 오대산을 거쳐 천태산을 순례하면서 들렀던 이 개원사가 범일이 머물면서 한 쪽 귀가 잘려나간 스님을 만났던 그 ‘개국사’였을 것으로 보인다.<sup>320)</sup> 그런데 『삼국유사』의 기사에 의하면 해창원에서 제안의 문하에 들어가기 전 명주(明州) 개국사에서 범일은 스님으로 현신한 정취보살을 만났으며, 구법을 마치고 귀국하여 그의 청을 받들어 낙산에 정취보살을 봉안하였다고 한다.

굴산조사 범일이 태화연간<sup>321)</sup>에 당의 명주 개국사(開國寺)에 들어갔는데, 그 자리에 왼쪽 귀가 잘린 한 스님이 여러 스님들의 말석에 앉아 있다가 선사에게 말하기를, “저도 역시 고향 사람입니다. 집이 명주(溟州)지역 익현령 덕기방입니다. 스님께서 후일 본국으로 돌아가면 저의 집을 꼭 지어주십시오.” 라고 하였다. 조사는 여러 총석(叢席)을 찾아 유력하다가 염관(鹽官)에서 법을 얻고 회창 7년 정묘(847)에 귀국하여 먼저 굴산사를 짓고 법을 전했다.

대중(大中) 12년 무인(戊寅) 2월 15일 밤 꿈에 전에 보았던 사미가 창 아래에 와서 말하기를, “옛날 명주 개국사에 있을 때 조사가 (나와) 약조하여 이미 허락한 바 있거늘 어찌하여 그리 지체하십니까?”라고 하였다. 조사가 놀라서 깨어나 수습 인을 데리고 익령 지경에 가서 그의 집을 찾았다. 한 여인이 낙산 아랫마을에 살고 있어 그 이름을 물으니, 덕기(德耆)라고 하였다. 그 여인에게 한 아들이 있는데 나이가 겨우 여덟 살이었는데, 항상 남쪽 돌다리 주변에 나가 놀더니, 그 어머니에게 고하기를, “나와 함께 노는 아이 가운데 금빛 나는 아이가 있다.”고 하였다. (그) 어머니가 조사에게 이 사실을 알리니, 조사가 놀

제10권에 ‘杭州 鹽官 齊安禪師의 法嗣 八人’을 싣고 있는 가운데, 범일을 品日이라는 법명으로 기록하고 있으나 따로 立傳시키지는 않고 있다(조영록, 「나·당 동해 관음도량, 낙산과 보타산」, 212).

320) 조영록, 「나·당 동해 관음도량, 낙산과 보타산」, 210-12.

321) 범일의 입당시기에 대해 『三國遺事』에서 태화연간(827-835)으로 나타나고 있으나 『삼국사기』에는 흥덕왕 11년(836) 정월로 기록되어 있다.



라고 기뻐하여 그 아들과 함께 다리 밑에 가서 찾으니 물 가운데 돌부처 하나가 있어 꺼내었다. 왼쪽 귀가 떨어진 것이 이전에 본 사미와 같았는데 이는 곧 정취(正趣)보살의 상이었다. 이에 점치는 궤쪽을 만들어 절 지을 터를 점쳐보니, 낙산 위가 길하므로 (그곳에) 불전 세 칸을 짓고 그 보살상을 모셨다.<sup>322)</sup>

내용에 따르면 범일은 개국사 법회에서 ‘왼쪽 귀가 떨어진 한 사미’를 만나게 된다. 그는 범일과 같은 고향사람으로서 ‘명주(溟州) 익령현 덕기방’ 출신으로 스스로를 소개하면서, 훗날 본국에 돌아가면 꼭 자신의 집을 만들어 달라고 부탁한다. 범일이 귀국한 굴산사를 짓고 법을 전했는데, 어느 날 꿈에 명주 개국사에서 만났던 사미가 나타나 전에 한 약조를 지켜달라고 요청하여, 익령으로 사람들을 수십인을 데리고 그 집을 찾다가 다리 밑 물 속에서 왼쪽 귀가 떨어진 돌부처를 발견하였는데 곧 정취보살상이었다는 것이다. 그리고 궤점을 쳐서 낙산이 길하므로 불전 세칸을 짓고 그 보살상을 모셨다는 것이다. 이는 범일이 정취보살상을 봉안하고 낙산사를 새롭게 중창하는 과정에서 창출된 연기설화라고 할 수 있다.

실제로 범일은 입당한지 11년만인 847년 38세로 귀국하여 굴산사를 열었다. 범일은 명주지역에서 개산하여 활동하다가 당시 의상에 의해 창건되었던 낙산사는 조그만 불당 정도에 불과했던, 오랜 세월을 거쳐 거의 소실될 상태에 처해있던 것을 중창한 것으로 보인다.<sup>323)</sup> 범일의 조부는 계림의 호족 김술원(金述元)으로 명주 도독을 역임했던 인물이었다. 이러한 범일의 출신과 지역에서의 입지를 고려할 때 낙산사의 중창은 매우 큰 불사였던 걸로 추정된다. 범일은 이처럼 굴산사의 개창과 낙산사의 중창을 통해 지역 불교계에 적지 않은 영향력을 끼쳤을 것이다.<sup>324)</sup>

322) 『삼국유사』 권4, 탑상편, 「洛山二大聖 觀音 正趣 調信」: 後有嶺山祖師梵日太和年中入唐到明州開國寺, 有一沙彌截左耳在衆僧之末, 與師言曰, “吾亦鄉人也. 家在溟州界翼嶺縣德耆坊, 師他日若還李國須成吾舍.” 既而遍遊叢席, 得法於盐官 事具在李傳. 以會昌七年丁卯還國, 先創嶺山寺而傳教. 大中十二年戊寅二月十五日夜夢, 昔所見沙彌到窓下曰, “昔在明州開國寺與師有約既蒙見諾, 何其晚也.” 祖師驚覺押數十人到翼嶺境尋訪其居. 有一女居洛山下村問其名, 曰德耆. 女有一子年才八歲, 常出遊於村南石橋邊, 告其母曰, “吾所與遊者有金色童子.” 母以告于師, 師驚喜與其子尋所遊橋下, 水中有一石佛昇. 截左耳類前所見沙彌, 即正趣菩薩之像也. 乃作簡子卜其營構之地, 洛山上方吉乃作殿三間安其像.

323) 조영록, 「나·당 동해 관음도량, 낙산과 보타산」, 217.

324) 김두진, 『신라시대 선종사상사 연구』, 259-67 참고.

정취보살의 봉안은 범일 당대에까지 동해의 낙산이 관음보살의 성지로 인식되어 왔음을 보여준다. 인용본문에서 “점을 쳐 보니 ‘낙산’ 위가 길하였다.”고 한데서 이와 같은 정황을 확인할 수 있다. 따라서 정취보살의 봉안은 낙산사를 새롭게 중건하면서, 관음성지로서 낙산의 상징적 의미를 더욱 강화하고자 했던 불사(佛事)였다고 할 것이다. 그리고 그 사상적 기반이 『화엄경』 「입법계품」임을 알 수 있다. 정취보살은 「입법계품」에서 선재동자와 관음보살이 조우했던 보타락가산으로 비천해 온 동방의 신성으로 묘사되고 있기 때문이다. 즉 낙산은 선재가 두 성자인 관음보살과 정취보살을 알현하는 회상으로 나타나고 있다. 내용을 살펴보면 다음과 같다.

그때 동방에 한 보살이 있었으니, 이름은 정취(正趣)이고, 공중으로부터 사바세계에 와서 철위산(輪圍山) 꼭대기에서 발로 땅을 누르니, 사바세계는 여섯 가지로 진동하고 모든 것이 여러 가지 보배로 장엄하였다. 정취보살이 몸에서 광명을 놓아 해와 달과 모든 별과 번개의 빛을 가리니, 하늘·용들의 팔부와 제석·범천·사천왕의 광명들은 먹덩이와 같아지고, 그 광명이 모든 지옥·축생·아귀·염라왕의 세계를 두루 비추어 모든 나쁜 길의 고통을 소멸하여 번뇌가 일어나지 않고 근심 걱정을 여의게 하였다. … 그런 뒤에 관자재보살이 있는 데로 오니, 관자재보살이 선재동자에게 말하였다. “선남자여, 그대는 이 정취보살이 여기 오는 것을 보느냐?” 선재는 말하였다. “보나이다.” 관자재보살이 말하였다. “선남자여, 그대는 그에게 가서 보살이 어떻게 보살의 행을 배우며 보살의 도를 닦느냐고 물으라.”<sup>325)</sup>

경에서 보는 바와 같이 정취보살은 선재가 따로 찾아가서 만나는 선지식이 아니라, 관음보살의 주처인 보타락가산으로 동방으로부터 비천(飛遷)해 오는 신성이다. 『화엄경』 「입법계품」의 선지식들이 각각의 처소를 가지고 있으며, 구법을 위해 남순(南巡)하는 선재동자의 예방을 받고 있는데 비해, 정취보살은 관음보살의 주처인 보타락가산으로 선재를 위해 직접 비천해 오는 특수한 위

325) 『화엄경』(T10.279, 367b9~23): 爾時東方有一菩薩 名曰正趣 從空中來 至娑婆世界輪圍山頂 以足按地 其娑婆世界 六種震動 一切皆以衆寶莊嚴 正趣菩薩 放身光明 映蔽一切日月星電 天龍八部 釋梵護世 所有光明 皆如聚墨 其光普照一切地獄畜生餓鬼閻羅王處 令諸惡趣 衆苦皆滅 煩惱不起 憂悲悉離. … 然後來詣觀自在所 時觀自在菩薩 告善財言 善男子 汝見正趣菩薩 來此會不 白言已見 告言善男子 汝可往問 菩薩云何學菩薩行修菩薩道.

치를 보여준다. 「입법계품」에 나타난 관음보살과 정취보살의 이와 같은 관계에 기인하여 『천수경』 등에서 정취보살이 관음보살의 이명(異名)으로 나타나기도 한다. 즉 정취보살을 관음보살의 이형(異形)으로 수용하고 있는 것이다. 신라 국토의 낙산에 범일이 정취보살을 봉안한 데에는 이와 같이 화엄경설의 내용에 입각하여, 보타락가산에서 선재가 조우한 두 성자의 모티브가 바탕이 되고 있다고 할 것이다. 범일은 이처럼 의상이 건립한 낙산 관음보살 주처에 정취보살을 봉안함으로써 신라국토 안에 구체화된 화엄경 보타락가회의 서사를 완성하고 있다. 또한 범일이 정취보살을 낙산에 봉안한 것은 당대까지 명주를 중심으로 한 강원 일대에 그곳이 관음 진신의 상주처로 전승되어 왔음을 보여주는 것이다.

여기서 주목할 것은 범일이 모신 정취보살을 땅(물)에서 발굴했다는 화소이다. 『삼국유사』에는 이처럼 부처나 보살상이 땅에서 발굴되거나 하늘에서 떨어졌다는 화소들이 종종 나타난다. 이러한 서사는 사찰이나 탑에 봉안된 불보살상의 기원을 신비화함으로써 그 성스러움을 강조하기 위한 장치로 볼 수 있다. 특히 땅에서 발굴하였다는 것은 이 땅이 본래 불연지였음을 암시한다. 범일의 정취보살 역시 낙산사의 관음처럼 본래 이 땅의 신성임을 시사하는 것으로, 이는 이 땅의 아이들과 더불어 노는 ‘금빛을 발하는 아이’의 화소를 통해 더욱 부각되고 있다. 이처럼 이 땅 본래의 신성으로서 정취보살의 상징성은 범일이 중국 유학 중에 만난 귀가 한쪽 없는 승려가 자신의 본연을 이 땅(溟州지역 翼嶺縣 德耆坊)으로 밝히는 복선을 통해 이미 강조되고 있다.

범일에 의해 중창되면서 낙산신앙은 나말여초에 그 영향력이 크게 확대되었다. 이는 태조가 낙산사에서 봄, 가을에 재(齋)를 실시하는 것을 정규 행사로 삼았고, 수정염주와 여의보주를 보물로써 전하게 하였다고 한 것에서 확인할 수 있다. 낙산신앙은 고려 전기에 이미 중국에까지 알려져 “현종 원년(1095)에 송(宋)의 승려인 혜진이 왔을 때 낙산에 참관하기를 부탁하였지만 조정의 의론에 의해 허락을 받지 못했다.”는 기록도 확인된다.<sup>326)</sup> 또한 유자량이 낙산 관음보살의 화신을 감응하였다는 이야기는 당시 고려 사회에 널리 회자되었던 것으로 보인다.<sup>327)</sup> 이처럼 신라 하대에 낙산이 다시금 보살 진신의 성지

326) 『高麗史』 권10, 世家10, 獻宗: 辛卯 宋商黃冲等三十一人, 與慈恩宗僧惠珍來. 王命近臣文翼, 備軒盖迎珍, 置于普濟寺. 珍常曰, “爲欲見普陀落山聖窟而來, 請往觀之. 朝議竟不許.

327) 이규보, 『동국이상국집』 권 36, 「銀青光祿大夫尙書左僕射致仕庾公墓誌銘」.

로 부각되면서 고려로 그 신앙이 전승되었다고 할 것이다. 낙산을 기반으로 성지 신앙이 확산되면서 동해안을 따라 금강산 등지에 금란굴, 보덕굴과 같은 관음 성지들이 파생되고<sup>328)</sup> 내륙으로도 그 영역이 확대되어 개령의 서북쪽 용암산에도 낙산사가 건립되었던 정황을 볼 수 있다. 『고려사』에는 이곳에 충렬왕과 공민왕이 참배했다는 기록이 있다.<sup>329)</sup> 그리고 이렇게 생겨난 관음성지들이 대체로 의상을 창건주로 가탁하고 있는 것도 주목된다.

주지하는 바와 같이 정취보살 봉안의 서사 역시 보살 성현의 관념이 기반이 되고 있다. 의상이 재계와 수행을 통해 관음보살의 진신을 감득하는 자내증의 체험을 통해 동해 낙산을 관음보살의 주처로 견인하고 있다면, 범일은 이 땅에 묻혀있던 정취보살상을 발견하여 봉안하고 있다. 진성으로서 정취보살의 신성성은 범일이 중국 명주의 개국사에서 조우했던 귀없는 승려와의 일화와 동해 익령현에서 덕기모의 아들에 의해 금빛이 나는 아이를 발견하는 모티브를 통해 뒷받침되고 있다. 무엇보다 범일이 낙산에 정취보살을 봉안한 것은 『화엄경』에 나타나는 보타락가산의 두 성자를 신라 국토 내에 배치시킴으로써 관음진신 상주도량으로서 동해 낙산의 상징성과 신성성을 거듭 강조하기 위함이라고 볼 수 있다.<sup>330)</sup>

### 3) 오대산 신앙 결사에서 관음진신 주처의 위상과 기능

오대산 신앙은 각 대에 현현한 다양한 불보살 진신에 대한 서사를 통해 오대산 전 지역을 성지로 구축하고 있다. 중대를 중심으로 동서남북 사방에서 이루어진 불보살 성현의 총합적 구조를 보여준다. 오대산이 불보살 진신의 수적지로 구축되는 과정 또한 오랜 시간에 걸쳐 복잡한 양태로 체계화되었던 것으로 보인다. 관음신앙과 관련하여 주목되는 것은 동대에 배대된 관음보살 수적지인 원통사의 기능과 역할이다. 오대산 신앙 결사에서 관음보살은 매우 독특하고 중요한 위상을 보여준다. 역시 화엄사상을 근간으로 한 불보살 진신 성현의 관념을 바탕으로 건립되었음을 볼 수 있다. 또한 금강계 밀교 사상의 영향도 확인할 수 있는데, 오부족 관념을 바탕으로 당대 신라 사회에서 유통

328) 『신증동국여지승람』 제47권, 강원도, 회양도호부(淮陽都護府)조.

329) 『高麗史』 권28, 세가28, 충렬왕; 세가41, 공민왕.

330) 배금란, 「『삼국유사』 「낙산이대성 관음 정취 조신」조의 원효 설화 분석」, 238.

되었던 신앙을 종합적으로 융섭한 독특한 신앙체계를 보이고 있다.

### (1) 불보살 성현 감득의 구조와 의미

『삼국유사』에 의하면 오대산을 보살의 진성(眞聖)이 거주하는 곳으로 생각한 최초의 인물은 자장이다. 「자장정율」 조에 의하면 자장은 중국 오대산의 태화지(太和池)에 있는 문수보살 석상(石像) 앞에서 7일 동안 기도하여 문수로부터 사구계(四句偈)와 부처의 유품을 전수 받고, 신라의 동북방 명주 경계 오대산에 일만의 문수가 상주하니 가서 참배하라는 가르침을 받았다고 전해진다. 그리고 자장이 말년에 오대산에 들어가 문수보살을 친견하기 위해 분투했던 행적을 기록하고 있다.<sup>331)</sup>

오대산과 관련된 자장의 행적이 이처럼 문수보살 신앙에 기인한다면, 실질적으로 화엄과 밀교 사상을 토대로 오대산 신앙 결사를 체계화 시킨 인물은 보천이다. 그 구체적 시기에 대한 여러 가지 주장들이 있지만 대체로 진여원의 창설이 705년 성덕왕 대에 이루어졌다는 견해는 공통적이며<sup>332)</sup>, 화엄사의 창건과 함께 각 대와 관련된 신행 결사가 구체화 된 시기는 불공(705-774)과 징관(738-839)의 사상적 영향이 나타나는 8세기 말에서 9세기 초에 이루어진 것으로 보여진다. 오대산 신앙의 건립과 관련된 기사는 『삼국유사』의 「대산오만진신조(臺山五萬眞身條)」와 「오대산월정사오류성중대산월정사오류성중(臺山月精寺五類聖衆)」 「명주오대산보살도태자전기(溟州五臺山寶叱徒太子傳記)」가 있다. 또 다른 자료로 민지(閔漬, 1248~1326)가 찬한 『월정사사적기』의 「淨神太子孝明太子傳記」가 있다. 『삼국유사』의 기록을 살펴보면 다음과 같다.

331) 남동신은 오대산 신앙의 기원이 자장에게로 소급된 것은 후대에 부회된 것으로 파악하였다. 『속고승전』이나 『법원주림』의 자장전에는 오대산 신앙과 관련된 언급이 나타나지 않으며, 일연도 이점을 의식하여 자장이 처음부터 자신의 행적을 숨겼기 때문이라고 추리하였다는 것이다. 자장이 말년에 문수를 열렬히 신봉하였으며, 그 상주처를 당시 신라의 동북방에서 물색한 것은 사실이지만, 신라 하대에 밀교와 화엄사상을 토대로 오대산 신앙이 정립되면서 자장이 중국 유학 시 중국 오대산을 순례하며 문수보살에게 계시를 받았다는 식의 윤색이 이루어졌을 것으로 보았다. 또 도선과 교류했던 점을 고려할 때 자장의 문수신앙은 『문수열반경』에 기반한 도선의 문수신앙을 수용하였을 것으로 추정하였다. 즉 자장의 문수신앙은 『화엄경』과 함께 『문수열반경』의 영향을 배제할 수 없다는 것이다(남동신, 「자장의 불교사상과 불교치국책」, 11, 22-24).

332) 705년 진여원 개창과 관련하여 볼 때 효명은 곧 성덕왕(702-737)이 되며, 이후 오대산 신앙은 경덕왕 대에 이르기까지 보천에 의해 신앙적 의미와 구조의 체계가 건립되고 있다(박미선, 「신라 오대산신앙의 성립시기」, 131, 150).

두 태자가 산 속에 이르니 푸른 연꽃이 문득 땅 위에 피었다. 형 태자가 (그 곳에) 암자를 짓고 머물러 살게 되면서 이를 보천암(寶川庵)이라고 하였다. 동북쪽을 향하여 6백여 보를 가니 북대(北臺)의 남쪽 기슭에 또한 푸른 연꽃이 핀 곳이 있었으므로 아우 태자 효명도 그곳에 암자를 짓고 머물면서 각기 부지런히 정업을 닦았다. 하루는 함께 다섯 봉우리에 올라가 우러러 배례하려고 하니, 동대(東臺)인 만월산(滿月山)에 1만 관음보살(觀音)의 진신(眞身)이 나타나 있고, 남대(南臺)인 기린산(麒麟山)에는 팔대보살(八大菩薩)을 수위로 한 1만 지장보살[地藏], 서대(西臺)인 장령산(長嶺山)에는 무량수여래(無量壽如來)를 수위로 한 1만 대세지보살(大勢至), 북대(北臺)인 상왕산(象王山)에는 석가여래(釋迦如來)를 수위로 한 5백 대아라한(大阿羅漢), 중대(中臺)인 풍로산(風盧山) 다른 이름으로 지로산(地盧山)에는 비로자나(毘盧遮那)를 수위로 한 1만 문수보살의 진신이 나타나 있었다.<sup>333)</sup>

보천과 효명은 신문왕의 아들로 효명은 이후 하산하여 왕위에 오르게 되는데, 성덕왕으로 추정되고 있다. 왕위계승 다툼에서 밀려난 두 형제가 오대산으로 은둔한 모습을 볼 수 있다. 인용문에서 보듯 이들은 오대산에 들어가 정업을 닦던 중, 다섯 봉우리, 동서남북 중앙 각 대에 수많은 불보살의 진신이 현현한 것을 목도하는 체험을 하게 된다. 그리고 효명이 하산한 후 보천은 홀로 남아 50년 가까이 수행을 하고 있는데, 입산 초기 이와 같은 진신 성현 감득의 체험을 기반으로 말년에 유연의 형식으로 각 대에 신앙 결사(結社)를 조직하고 있다. 이를 통해 오대산을 불보살 성현의 메카로 건립하고 있다. 임종에 즈음에 보천이 체계화한 오대산 신앙의 기본 구조와 신행의 내용은 다음과 같다.

보천이 바야흐로 입적하는 날 후일 산중에서 행할 국가에 도움이 될 만한 일들을 기록으로 남겨 두었는데 다음과 같다. “이 산은 곧 백두산(白頭山)의 큰 줄기로서 각 대(臺)는 (불보살의) 진신이 항상 머무는 땅이다. 청색(방)은 동

333) 『삼국유사』 권3, 탑상편, 「臺山五萬眞身」: 二太子到山中青蓮忽開地上. 兄太子結庵而止住, 是日寶川庵. 向東北行六百餘步北臺南麓亦有青蓮開處, 弟太子孝明又結庵而止, 各懃修業. 一日同上五峯瞻禮次, 東臺滿月山有一萬觀音眞身現在, 南臺麒麟山八大菩薩爲首一萬地藏, 西臺長嶺山無量壽如來爲首一萬大勢至, 北臺象王山釋迦如來爲首五百大阿羅漢, 中臺風盧山亦名地盧山毗盧遮那爲首一萬文殊.

대의 북각 밑과 북대의 남쪽 기슭 끝에 있으니 마땅히 관음방을 두어, 원상(圓像)의 관음보살과 푸른 바탕에 1만 관음상을 그려서 봉안하고, 복전(福田) 다섯 명을 두어 낮에는 8권의 『금광명경』, 『인왕경』, 『반야경』, 『천수주(千手呪)』를 읽고, 밤에는 관음예참(觀音禮懺)을 염송하게 하여 이름을 원통사(圓通社)로 하여라. 적색(방)인 남대 남면에 지장방을 두고, 원상의 지장보살과 붉은 바탕에 8대보살을 수위로 한 1만 지장보살상을 그려 봉안하고, 복전승 다섯 명이 낮에는 『지장경』과 『금강반야경』을 읽고, 밤에는 점찰예참(占察禮懺)을 (염송하되, 이름을) 금강사(金剛社)로 하여라. 백색(방)인 서대 남면에 미타방을 두고 원상의 무량수불과 흰 바탕에 무량수여래를 수위로 1만 대세지보살을 그려 봉안하고, 복전승 다섯 명이 낮에는 8권의 『법화경』을 읽고, 밤에는 미타예참(彌陀禮懺)을 염송하되, (이름을) 수정사(水精社)로 하여라. 흑색(방)인 북대 남면에 나한당(羅漢堂)을 두고 원상의 석가불과 검은 바탕에 석가여래를 수위로 5백 나한을 그려 봉안하고, 복전승 다섯 명이 낮에는 『불보은경』과 『열반경』을 읽고, 밤에는 열반예참(涅槃禮懺)을 염송하되, (이름을) 백련사(白蓮社)로 하여라. 황색(방)인 중대의 진여원 중앙에 진흙으로 빚은 문수보살의 부동상(不動像)을 봉안하고, 뒷벽에는 노란 바탕에 비로자나불을 수위로 한 36가지로 변화하는 모양을 그려 봉안하고, 복전승 다섯 명이 낮에는 『화엄경』과 『육백반야경』을 읽고, 밤에는 문수예참(文殊禮懺)을 염송하되, (이름을) 화엄사(華嚴社)로 하여라. 보천암을 화장사(華藏社)로 고쳐 세우고, 원상의 비로자나 삼존과 대장경(大藏經)을 봉안하고, 복전승 다섯 명이 대장경을 항상 열람하고, 밤에는 화엄신중(華嚴神衆)을 염송하고, 매년 화엄회(華嚴會)를 1백일 동안 베풀되, 이름을 법륜사(法輪社)로 하여라. 이 화장사(華藏寺)를 오대사(五臺社)의 본사(本寺)로 삼아 굳게 보호하며 지키고, 행실이 정결한 복전승에게 명하여 길이 향화(香火)를 받들게 하면, 국왕이 천추를 누리고 백성은 평안하고 문무(文虎)는 화평하고, 백곡이 풍요할 것이다. 또 하원(下院)의 문수갑사(文殊岍寺)를 더 배치하여 여러 사(社)들의 도회소(都會)로 삼고 복전승 일곱 명이 밤낮으로 늘 화엄신중예참을 행하고, 위의 37명의 재에 드는 경비와 의복의 비용은 하서부의 도 내 8주(州)의 세금으로 네 가지 일의 자금에 충당하게 하라. 대대로 군왕은 잊지 않고 준행하면 다행이겠다.”라고 하였다.<sup>334)</sup>

334) 『삼국유사』 권3, 탑상편, 「臺山五萬眞身조」: 川將圓寂之日留記後來山中所行輔益邦家之事。云。此山乃白頭山之大脉。各臺眞身常住之地。青在東臺北角下北臺南麓之末宜置觀音房。安圓像觀音及青地畫一萬觀音像。福田五負畫讀八卷金經·仁王·般若·千手呪。夜念觀音禮懺稱名圓通社。赤任南臺南面置地藏房。安圓像地藏及赤地畫八大菩薩爲首一萬地藏

인용문은 입적을 눈앞에 둔 보천이 오대산 신앙을 어떻게 유지해 가야 할지를 유지하는 내용이다. 보천은 오대산의 각 대에 원통사, 금강사, 수정사, 백련사, 화엄사를 결성하고 있는데, 이는 밀교 만다라의 오방불 구조를 원용하고 있음을 볼 수 있다. 비로자나불을 중심으로 사방에 현현한 불·보살 진신을 만다라의 형태로 오대산 안에 형상화하면서 이와 함께 각 대에 배치된 불·보살에 대한 예경과 신행의 내용을 구체적으로 제시하고 있다. 이를 표로 정리해보면 다음과 같다.

< 표6 > 신라 오대산 신앙의 구조

방위	색	방명(房名)	상수 및 권속	신행의 내용	복전	사명(社名)
중대	황	진여원	泥像文殊不動 畫毘盧遮那 36化形	화엄경 육백반야, 문수예참	5	華嚴社
동대	청	관음방	圓像觀音 畫 일만관음	8권금경, 인왕반야, 천수주, 관음예참,	5	圓通社
남대	적	지장방	원상지장 畫八大菩薩 일만지장상	지장경, 금강반야, 점찰예참	5	金剛社
서대	백	미타방	원상무량수 畫무량수여래 일만대세지	8권법화 미타예참	5	水精社
북대	흑	나한방	원상석가 畫석가여래 오백나한	불보은경, 열반경 열반예참	5	白蓮社

像, 福田五負畫讀地藏經·金剛般若, 夜占察禮懺稱金剛社. 曰方西臺南面置彌陀房, 安圓像無量壽及白地畫無量壽如來爲首一萬大勢至, 福田五負畫讀八卷法華, 夜念彌陀禮懺稱水精社. 黑地北臺南面置羅漢堂, 安圓像釈迦及黑地畫釈迦如來爲首五百羅漢, 福田五負畫讀佛報恩經·涅槃經, 夜念涅槃禮經稱白蓮社. 黃處中臺直院中, 安泥像文殊不動, 後壁安黃地畫毗盧遮那爲首三十六化形, 福田五負畫讀華嚴經·六百般若, 夜念文殊禮懺稱華嚴社. 寶川庵改創華藏寺, 安圓像毗盧遮那三尊及大藏經, 福田五負長門藏經, 夜念華嚴神衆, 每年設華嚴會一百日, 稱名法輪社. 以此華藏寺爲五基社之本寺堅固護持, 命淨行福田鎮長香火, 則國王千秋, 人民安泰, 文虎和平, 百穀豐穰矣. 又加排下院文殊岬寺爲社之都會, 福田七負畫夜常行華嚴神衆禮懺, 上件三十七負齋料衣費以河西府道內八州之稅充爲四事之資. 代代君王不忘遵行幸矣.



상원		본사(화엄사)	원상비로자나 삼존 대장경	장문장경 화엄신중	5	法輪社
하원		하원(文殊岬寺)		晝夜常行華嚴神衆 禮懺	7	社之都會

표에서 확인되는 것처럼 보전은 자신의 수행처였던 보천암을 화장사로 고쳐 오대결사의 본사로서의 기능을 수행하게 하였다. 이와 같이 오대산 각 대의 신행을 체계화한 후 ‘그리하면 국왕이 천추를 누리고 백성은 평안하고 문무는 화평하고 백곡이 풍요로울 것’이라고 추서하고 있다. 왕실 수호 및 호국의 이데올로기가 반영되고 있음을 볼 수 있다. 화엄신중은 불법의 수호 신중인데, 불국토로 상정된 신라를 수호하는 기능으로 요청되고 있다고 할 것이다. 또한 하원인 문수갑사를 배치하여 역시 화엄신중을 예참하게 하고, 각 사(社)들의 도회소로서의 기능을 수행케 하고 있다. 각 사의 운영 비용을 하서부의 도 내 8주의 세금으로 충당하게 하며, 군왕들이 대대로 이를 준행하라는 구체적인 당부까지 나타나고 있는데, 이는 오대산 신앙이 지방관의 국가적 차원의 후원을 통해 뒷받침되었음을 시사한다.

인용본문에 나타난 바와 같이 오대산 신앙 결사가 구축되게 된 데에는 각 대에 각각 일만의 불·보살 진신이 성현한 것을 감득했다고 하는 보천과 효명의 종교체험이 바탕이 되었다. 의상의 「낙산이대성」조에 대한 분석을 통해 확인한 바와 같이 진신 성현의 감득이라는 점에서 오대산 역시 그 자체로 불보살의 정토로서의 의미를 갖게 된다. 여기서 주목할 것은 보천에 대한 신화적 서사이다. 이는 2.7일의 재계를 통해 관음보살 진신을 친견했다고 하는 의상의 체험과 비견되는 차원에서 수행자로서 보천의 위상을 드러내고 있다. 「낙산이대성」조에서 의상의 기사가 화엄경설을 기반으로 진신의 감응으로서 천룡팔부, 수정염주, 동해룡, 여의보주, 쌍죽 등 보타락가산을 장엄하는 신화적 화소들이 동원되고 있다면, 오대산 신앙의 건립자인 보천에 대한 신화적 서사는 이와는 다른 층위를 보여준다.

보천은 항상 그 신령한 골짜기의 물을 길어 마셨으므로 만년에 육신이 허공을 날아 유사강 밖 울진국(蔚珍國) 장천굴(掌天窟)에 이르러 (그곳에) 머물러 수구다라니(隨求陀羅尼)를 외우는 것을 낮과 밤의 과업으로 삼았더니, 굴의 신

령이 몸을 나타내어 이르기를, “내가 굴의 신령이 된 지 이미 2천 년이 되었으나, 오늘에야 비로소 수구다라니의 참 도리를 들었으니 보살계(菩薩戒)를 받기를 청합니다.”라고 하였다. (굴의 신이 보살계를) 받고 난 다음날 굴이 또한 형체가 없어졌다. 보전은 놀라고 이상하게 여겨 (그곳에) 20일을 머물고 나서 오대산 신성굴(神聖窟)로 돌아갔다. 다시 50년 동안 도를 닦으니 도리천(忉利天)의 신이 세 번 법을 듣고, 정거천(淨居天)의 무리가 차를 다려 공양하였고, 40명의 성중이 10척 상공을 날아 항상 호위하고, 가지고 있던 석장은 하루에 세 번 소리를 내며 방을 세 바퀴 돌아다녔으므로 이것으로써 종과 경쇠를 삼아 때를 쫓아 수업하였다. 어떤 때는 문수보살이 보전의 이마에 물을 붓고 성도기별(成道記劬)을 주기도 했다.<sup>335)</sup>

위의 내용을 살펴보면 보전의 행적은 밀교 수행자로서의 면모가 강하다. ‘항상 신령한 골짜기의 물을 길어 마시고, 만년에 육신이 허공을 날아 유사강 밖 울진국 장천굴에 이르러 수구다라니<sup>336)</sup>를 외웠다.’고 하는데, 이는 금강계 밀교의 진언이다. 즉 보전이 금강계 밀교수행을 닦았음을 보여주는 대목이라고 할 것이다. 또 ‘도리천의 신이 세 번 설법을 듣고 정거천의 무리가 차를 다려 공양하였다.’는 내용은 의상의 수행이 매우 수승한 경지에 이르렀음을 시사한다. 도리천의 신은 제석천을 시사하는 것으로 볼 수 있고, 정거천은 아라한과를 얻은 수행자들이 거주하는 곳으로서 보전의 수행경지가 이들을 초월한 위상에 도달했음을 시사한다. ‘성중이 상공을 날아 호위하며, 문수보살이 보전의 이마에 관정하여 성도 기별을 주었다.’는 내용은 보전이 이미 지상(地上) 보살의 지위에 도달했음을 의미한다고 할 것이다. 수행자로서 보전에 대한 이와 같은 신화적 서술은 불보살 성현의 수적지로서 오대산 신앙 결사의

335) 『삼국유사』 권3, 탑상편, 「臺山五萬眞身」: 寶川常汲服其靈洞之水, 故晚年肉身飛空到流沙江外蔚珍國掌天窟停止, 誦隨求陀羅尼日夕爲課, 窟神現身白云, “我爲窟神已二千年, 今日始聞隨求真詮, 請受苦薩戒.” 既受已翌日窟亦無形. 寶川驚異留二十日, 乃還五臺山神聖窟. 又修真五十年, 忉利天神三時聽法, 淨居天衆烹茶供獻, 四十聖騰空十尺常時護衛, 所持錫杖一日三時作聲遶房三匝, 用此爲鍾磬隨時修業. 文殊或灌水寶川爲授成道記劬.

336) ‘수구즉득(隨求即得)’은 중생이 소원을 구하면 성취한다는 뜻으로, 이 다라니의 효험에서 이름지어진 것이다. 원래 명칭은 『불설금강정유가최승비밀성불수구즉득신변가지성취다라니(佛說金剛頂瑜伽最勝秘密成佛隨求即得神變加持成就陀羅尼)』이지만, 보통 ‘수구즉득다라니(隨求即得陀羅尼)’ 또는 ‘수구다라니’라 줄여 부른다. 이 다라니가 우리나라에 전래된 시기는 오래인 듯하나, 문헌으로 남아 있는 것은 고려말이나 조선초의 간행으로 보이는 범자(梵字)와 한자의 대역인 ‘오대진언(五大眞言)’에 다른 다라니와 함께 수록된 예가 가장 빠르다.

신성성을 뒷받침하는 서사적 장치라고 할 수 있다.

이상 살펴본 것처럼 낙산과 오대산 등 신라국토가 불보살이 수적한 정토로 상징되게 된 데에는 화엄법계관을 기저로 하는 진신성현의 관념이 중요한 바탕이 되고 있다. 여기에는 의상, 보천과 같은 엘리트 수행자를 매개로 한 불보살 진신의 현현이나 성현의 감득의 서사가 핵심 모티브로 동원되고 있다. 의상이나 보천을 이처럼 진신(眞身) 성현 감득의 주인공으로 내세운 데에는 성지로서 낙산과 오대산의 신성성을 담보함과 동시에 이들이 불지(佛地)에 준하는 수행성자임을 부각하고자 하는 의도가 내포되어 있다고 할 것이다. 위에서 살펴본 것처럼 진신은 법신과 보신을 통섭하는 개념으로서, 정토를 의보(依報)로 지상 수행자의 자내증을 통해 감득되는 불신(佛身)이기 때문이다. 이러한 차원에서 진신성현 서사는 불보살의 정토로서 신라국토를 증험하는 핵심적 기제였음을 알 수 있다. 한편, 의상과 보천의 종교체험을 수식하는 신화적 화소들을 비교해 볼 때, 의상에 대한 서사가 철저하게 화엄경설의 내용에 기반하고 있다면, 보천에 대한 서술은 밀교적 색채가 농후하다. 따라서 낙산이 순수하게 『화엄경』 기반의 관음성지로 구축되었다면, 오대산은 불보살의 위상과 기능에 있어서 화엄과 밀교의 융합에 따른 복합적 신앙의 성격이 담지되어 있다고 할 것이다.

## (2) 화엄 만다라의 신라적 재현

일연은 『삼국유사』에서 오대산 신앙의 단초를 자장에게 두고 있음을 볼 수 있다. 자장이 중국 유학 시 ‘신라 동북방 명주의 오대산이 불보살 상주의 성지’임을 계시 받았다는 화소는 중국 오대산 신앙의 영향력을 보여주는 것이다. 주지하는 바와 같이 중국의 오대산 신앙은 『화엄경』의 「보살주처품」의 영향이 크게 반영되어 있다고 할 것이다.<sup>337)</sup> 「보살주처품」에는 다양한 보살들이

337) 중국의 오대산이 문수보살의 주처로 비정되기 시작한 것은 일찍이 북위(北魏) 효무제(471~499) 때 부터였으며, 북위 후반 역도원(酈道元)의 『水經注』에서 벌써 오대산이라는 이름과 문수사리보살과의 관계 그리고 불교사찰에 대한 언급이 나타난다. 그리고 남북조시대에 이미 오대산에서 『화엄경』 轉讀이 행해지기 시작하였다. 그러나 이 당시부터 『화엄경』에서 말하는 청량산이 곧 중국 동북방의 오대산이라는 등식이 일반화되었다고 보기는 힘들다. 오히려 각각 별개의 흐름으로 진행되어 오던 화엄연구와 오대산신앙이 합류하여 청량산이 곧 오대산이라는 관념이 싹튼 것으로 볼 수 있다(남동신, 「자장의 불교사상과 불교치국책」, 21).

머물고 있는 장소와 권속들에 대한 내용이 수록되어 있다. 보살들의 상주하는 장소는 60권 『화엄경』을 기준으로 총 23곳이 등장하는데, 이 중 10곳이 산으로 등장한다. 80권본의 지달(枳怛) 즉 금강산까지 더하면, 절반가량인 총 11곳이 산을 주처로 하게 된다.<sup>338)</sup> 그리고 여기에서 문수보살의 주처는 청량산으로 나타나고 있다.

또 동북방에도 보살들이 사는 곳이 있는데, 이름은 청량산(淸凉山)으로서 과거에 모든 보살들이 거주하고 있다. 현재는 문수사리 보살이 거주하면서 일만 보살을 권속으로 두고 항상 그들을 위해 설법하고 있다.<sup>339)</sup>

중국 오대산이 「보살주처품」의 청량산으로 비정되면서 본격적으로 문수신앙의 성지로 발전한 것은 당(唐) 대로 추정된다. 현종(玄宗, 712~756)대 안사의 난으로 오대산이 호국도량으로 부각된 이후 대종(代宗, 712~756) ~ 문종(文宗, 827~840) 대에 걸쳐 오대산 불교는 전성기를 구가하게 되는데, 이 때 화엄종의 징관이 776년 오대산 화엄사 반야원에 주석하고부터 오대산은 전 중국 화엄교학의 중추적 역할을 담당하게 되었다. 징관은 이곳에서 오대산을 청량산과 일치시키며 문수신앙의 성지로 정립하였다.<sup>340)</sup>

일본학자 井上以智爲는 오대산 신앙 전개 과정을 네 시기로 나누고 있다. 제1기는 북위(北魏)시대 고조(高祖)와 고종(高宗) 대에 이르는 66년간의 시대로 오대산을 청량산과 동일시하던 시기이고, 제2기는 당대(618-907) 측천무후로부터 숙종(711-762)에 이르는 79년간으로 왕실의 지원이 이루어지던 시기이며, 제3기가 대종(726~779)으로부터 문종(809-840)에 이르는 시기로 불공<sup>341)</sup> 삼장이 오대산에 금각사(金閣寺), 옥화사(玉華寺)를 건립하여 오대산 신앙의 중심으로 삼은 시기이다. 이 때 징관이 영향을 받아 오대산 문수신앙을

338) 염중섭, 「한국불교 聖山인식의 시원과 전개:五臺山·金剛山·寶蓋山을 중심으로」, 85.

339) 『華嚴經』(T10.279, 241b20~22): 東北方有處 名淸凉山 從昔已來 諸菩薩衆 於中止住 現有菩薩 名文殊師利 與其眷屬 諸菩薩衆 一萬人俱 常在其中 而演說法.

340) 남동신, 「자장의 불교사상과 불교치국책」, 21.

341) 불공(不空, 705~ 774)은 개원12년(741) 洛陽 廣福寺에서 구족계를 받았으며 金剛智 삼장에게 수학하여 전법제자가 되었다. 개원 29년 스승이 입적하자 인도 獅子國에서 普賢阿闍梨로부터 『十八會金剛頂經瑜伽』를 비롯한 무수한 법본을 얻어 중국에 귀국하였으며, 평생을 밀교와 오대산 문수신앙의 선양에 노력하였다(정성준, 「중국 화엄과 밀교 교섭의 양상에 대한 고찰」, 190).

현창하였던 것으로 보인다. 제4기는 무종(814-846)으로부터 당 말로 쇠퇴기에 해당된다고 하였다.<sup>342)</sup>

화엄학의 대성자였던 징관<sup>343)</sup>은 대력 11년(776) 중국의 오대산에 입산하여 『화엄경소(華嚴經疏)』와 『화엄경수소연의초(華嚴經隨疏演義鈔)』를 저술하였는데, 여기에서 불공의 밀교 사상을 기반으로 오대산의 신앙적 의미를 밝히고 있다.

오봉(五峰)은 용출(聳出)하여 정상에 숲과 나무가 없고, 마치 성채의 토대를 쌓은 것 같아 오대(五臺)라 이름 한다. 우리 대성(大聖, 문수보살)의 오지(五智)가 원만하고, 오안(五眼)이 청정하듯 하여 오부(五部)의 참된 비장을 간직하였고, 오음(五陰)의 참된 근원이라 할 수 있다. 때문에 오불의 보관을 머리에 인 듯 하고, 정수리는 오방의 상투가 반듯하니 오승(五乘)의 요체를 싣고, 오탁(五濁)의 재난을 정화시킨다.<sup>344)</sup>

인용문에서 보듯 징관은 오대산의 각 대를 문수보살의 오지에 배대하여 문수 성지로서의 종교적 의미를 부여하고 있는데, 여기에는 밀교의 방위불 사상이 바탕이 되고 있음을 수 있다. 방위불의 개념은 초기 대승불교 경전으로 널리 읽혔던 『법화경』을 비롯하여 『아미타경』, 『화엄경』 등에 등장하는 시방 제불 사상과 관련이 있다고 할 것이다. 누구나 부처가 될 수 있다는 성불의 보편성을 증명하기 위해 대승불교 안에서 시방 제불의 관념이 등장하게 되는데 이는 부처의 영원성 또는 공간적인 편재성을 의미하는 것이다. 시방불은 방위

342) 井上以智爲, 「唐代に於ける五臺山の佛教」上, 111-115.

343) 징관(澄觀, 738-839)은 11세 출가 이후 相部律, 南山律, 三論, 起信, 涅槃, 天台, 禪을 두루 익혔다. 慧苑의 제자인 法詵에 게서 화엄을 배웠고 대력11년(776) 오대산에 입산, 大華嚴寺에 머물면서 오대산이 화엄종의 중심지가 되었다. 오대산의 문수신앙에 대한 새로운 해석은 징관에 의해 시작되었다.(정성준, 위의 논문, pp. 192-193.) 중국 오대산과 관련된 밀교의 핵심인물은 불공인데 금강지(金剛智)의 제자로 금강계만다라의 전수자이며, 징관이 불공의 교법을 전수받았다. 그리고 징관의 『수소연의초(隨疏演義鈔)』에서 나타난 오대신앙의 배치구조 오대와 문수보살의 특성을 결합하여 신앙체계를 구조화시키는 한편, 그 신앙체계 내에는 금강계만다라의 오방불을 적용하여 방위를 배열하고 있다(박노준, 「唐代 五臺山信仰과 澄觀」, 113).

344) 『華嚴經疏』(T35.1735, 859c6~13): 五清涼山 卽代州雁門郡五臺山也 於中現有清涼寺以歲積堅冰夏仍飛雪 五峰聳出頂無林木有如壘土之臺故曰五臺 表我 大聖五智已圓 五眼已淨 總五部之眞祕 洞五陰之眞源 故首戴五佛之冠 頂分五方之髻 運五乘之要 清五濁之災矣.

를 기준을 체계화한 초기 대승경전으로는 5세기경에 북량(北凉)의 담무참(385-433)이 번역한 『금광명경』은 동방 아촉불, 남방 보생불, 서방 무량수불, 북방 미묘성불을 기본으로 하는 사방사불관을 처음으로 제시하였다. 이는 여타의 대승불교 경전은 물론이고 초기 밀교의 경전에도 영향을 주었을 것으로 보인다.<sup>345)</sup>

그리고 8세기 초에 선무외, 금강지, 불공삼장에 의해 중기 밀교가 중국에 전래된 이후 『대일경』과 『금강정경』이 번역되기 시작하면서 이전의 사방불 개념에 중존의 비로자나불상이 첨가되어 오방불의 체계를 갖추게 된 것이다.<sup>346)</sup> 여기서 붓다의 지혜를 대일여래의 오지(五智)로 표현하고 있는데 이 오지에 방위개념을 더하여 중앙에는 법계체성지를 인격화한 비로자나불, 동에는 대원경지의 아촉여래, 남에는 평등성지의 보생여래, 서에는 묘관찰지의 아미타여래, 북에는 성소작지의 불공성취여래를 배대시키고 있다.<sup>347)</sup> 징관은 이와 같은 밀교의 불타관을 기반으로 오대산 각 대에 문수보살의 오지를 배대하여 그 상징적 의미에 대한 해석을 시도하고 있는데, 이는 『화엄경수소연의초』에 자세히 설명되어 있다.<sup>348)</sup> 표로 정리하면 다음과 같다.

< 표7 > 『華嚴經隨疏演義鈔』에 나타난 五臺의 배치구조

五臺	五佛	五部	五智	五眼	五乘	五陰
중대	비로자나불	佛部	법계청정지	불안	불승	識陰
동대	아촉불	金剛部	대원경지	혜안	보살승	行陰
남대	보생여래	寶部	평등성지	천안	연각승	想陰
서대	아미타여래	蓮華部	묘관찰지	법안	성문승	受陰
북대	불공성취여래	羯磨部	성소작지	육안	인(天)승	色陰

표를 통해 볼 때, 보전에 의해 체계화된 신라 오대산 신앙에서 확인되는 오

345) 이숙희, 「통일신라시대 밀교계 도상 연구」, 30-31.

346) 이숙희, 「통일신라시대 밀교계 도상 연구」, 42.

347) 이숙희, 「통일신라시대 밀교계 도상 연구」, 30.

348) 『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔疏』(T36.1736, 600b14~600c14).

부의 구조는 당대 중국 불교 안에서 불공과 징관 등에 의해 체계화된 중국 오대산 신앙의 영향력이 반영되어 있음을 알 수 있다. 서윤길은 보천이 구축한 5불, 5방, 5색은 5지, 5식과 37월은 양대만다라의 기본 골격이며 특히 의림에 의해 수용된 금. 태 불이(不二)의 비로자나여래삼십칠존만다라의 상징적 투영으로 볼 수 있다고 주장했다.<sup>349)</sup> 그리고 오대산 신앙에 관음과 지장을 등장시킨 점은 신라 특유의 것으로서, 화엄을 중심으로 모든 교종의 교학을 포섭하는 신라 밀교의 응용된 모습으로 볼 수 있다고 하였다. 보천은 효명이 성덕왕으로 즉위한 후, 50년간 수행을 계속하였는데, 이 시기는 성덕왕, 효성왕, 경덕왕 대에 해당한다. 긴 수행 과정에서 보천은 명효, 의림, 현초, 불가사의 등에 의해 수용된 중기 밀교의 영향을 받았을 것으로 보인다. 의림, 불가사의 등은 선무외, 금강지, 불공(705-774)으로부터 소위 순밀을 수학하고 돌아와 신라 불교계에 소개하였다.<sup>350)</sup>

또 중대 불교 안에서 밀교의 유통을 도상면에서 확인할 수 있는 것은 『금강정경』을 기반으로 한 비로자나불상이 8세기 중엽에 출현하여 9세기 중엽 이후 통일신라 후기에 크게 유행하였다는 점을 통해서이다. 766년 석남사상에서 처음 등장한 이래 대부분 독존의 여래형지권인상으로 표현되었다는 것이 가장 큰 특징이며, 현재 약 50점이 알려져 있다. 비로자나불은 『화엄경』의 법신불에서 발전한 개념이지만, 지권인의 수인은 중기밀교의 경전인 『금강정경』을 토대로 하여 형상화된 것으로, 밀교의 양계만다라 중에서 금강계의 본존불인 대일여래와 관련이 있다. 금강계 대일여래의 도상이 화엄의 비로자나불상에 수용되어 통일신라시대에 널리 신앙되었다는 점은 화엄사상과 밀교가 융합되는 당대의 정황을 반영하며, 그에 따른 변용의 한 예로 해석된다.<sup>351)</sup>

349) 서윤길, 『한국밀교사상사』, 29.

350) 서윤길은 중국에서 불공, 함광 등을 주축으로 오대산신앙이 밀교적인 전개를 하고 있던 8세기 초에 신라의 명효, 의림, 현초, 불가사의 등의 밀교승들이 유학하고 있었고, 보천이 오대산신앙을 조직화한 것이 최소한 740년대 이후의 일이라고 생각되므로 시기적으로 의림을 비롯한 밀교교법의 영향을 받았을 것으로 추정하였다(서윤길, 『한국밀교사상사』, 111-12).

351) 이숙희, 「통일신라시대 비로자나불상의 신라적 변용과 특성」, 78. 중기밀교는 화엄사상과 교리적인 면에서 유사성이 많으며, 통일신라 후기에 전래된 선 사상에 화엄적인 경향이 강했던 것을 고려한다면, 중기밀교와 교학불교로서의 대승불교 사상은 쉽게 융화할 수 있는 사상적 기반을 갖고 있다. 이러한 융합현상에 따라 통일신라시대의 비로자나불상은 화엄종과 선종 사찰의 본존으로 예배되었다. 이는 통일신라 비로자나불상이 법신불의 개념으로 종파를 초월한 새로운 신앙의 대상으로 등장하여 비록 지권인을 취하고 있더라도 밀교의 금강계 대일여래로 발전하지는 않았다는 해석을 뒷받침한다. 이

오대산 신앙 결사가 오부족의 구조로 체계화된 시기에 대한 다양한 논의들이 있어왔는데, 『금강정경』을 도상으로 한 비로자나 불상이 유통되었던 정황과 불공에게 사사했던 의림과 불가사의 등의 활동을 고려할 때, 8세기 중후반 이후로 추정해볼 수 있을 것이다. 이 시기는 또한 징관이 오대산에서 활동했던 시기와 연동되며, 따라서 오대산에서 수행했던 보전을 매개로 그의 사후에 구체화된 것으로 추정해볼 수 있을 것이다. 다만 오대산을 불보살 성현의 성지로 인식했던 관념은 효명과 보전의 종교체험을 매개로 당대에 이미 확산되어 있었을 것이다.<sup>352)</sup> 주목할 것은 이처럼 보전의 유지를 빌어 체계화된 신라 오대산 결사가 중국의 그것과 구조적으로 병행하면서도 신라 불교 신앙 특유의 변형을 보인다는 점이다. 대표적으로 오방불 및 보살의 배치에 있어서 중국과 상이한 측면이 나타나고 있다. 이를 비교해보면 다음 표와 같다.

< 표8 > 중국과 신라의 오방불의 배치

오대 (五臺)	중국 오방불과 문수의 오지(五智)		신라의 오방상수불과 권속	
중대	비로자나불	법계청정지	비로자나불	일만문수보살
동대	아촉불	대원경지	관음보살	일만관음보살
남대	보생여래	평등성지	팔대보살	일만지장보살
서대	아미타여래	묘관찰지	무량수불	일만대세지보살
북대	불공성취여래	성소작지	석가불	오백나한/일만미륵보살

표에서 보듯 신라 오대산 신앙 구조는 각 대의 상수불과 함께 동대-관세음, 남대-지장, 서대-대세지, 북대-미륵(혹 아라한),<sup>353)</sup> 중대-문수 보살을 각각 1

렇듯 통일신라시대의 비로자나불상은 불교신앙의 시대별 추이에 따라 화엄사상과 융화하면서 그 성격과 의미가 신라적으로 변용된 것으로 볼 수 있다(이숙희, 「통일신라시대 비로자나불상의 신라적 변용과 특성」, 79).

352) 신종원은 성덕왕 즉위 후 오대산의 승려 및 승도들이 중심이 되어 오대의 각 결사를 정형화한 것으로 보고 있다(신종원, 「新羅五臺山事蹟과 聖德王의 卽位背景」, 120).

353) 「臺山五萬眞身」에는 500대 나한으로만 되어 있는 반면 『월정사사적』의 「淨神太子孝明太子傳記」에는 1만 미륵과 500대 나한으로 되어 있어 차이가 있다(염중섭, 「한국불교 聖山인식의 시원과 전개」, 156).



만씩 배치함으로써 보살 신앙에 방점이 있음을 알 수 있다.<sup>354)</sup> 이는 중국 오대산이 오직 문수보살 지혜의 각 측면을 오대에 배치하고 있는 것과 차이가 있다. 징관이 각 대에 배대한 오지, 오음, 오상은 모두 문수보살에게 귀속되는 속성이다. 따라서 중국의 오대산은 전체가 그 자체로 오직 문수보살 지혜의 현현 성지로서의 상징성을 갖는다고 할 것이다. 중국 불교 안에서 아미산 보현, 오대산 문수, 보타산 관음, 구화산 지장 등으로 보살 주체가 독립적으로 건립되었다는 점에서도 오대산이 문수보살 성지로서의 고유성이 분명하게 드러난다.

이와 달리 신라 오대산 신앙 결사에서는 중대 비로자나불을 중심으로 이들 보살을 각 대에 배치시켜 화엄 만달라적 총회를 구성하고 있다. 상수불의 배치에 있어서도 차이가 나타나는데 징관이 오방불의 배정에 있어서 중대 비로자나불, 동대 아촉불, 남대 보생여래, 서대 아미타여래, 북대 불공성취여래를 위치시킴으로써 밀교 경전에 충실했던 데 반해 보전은 동대와 남대에 각각 관음보살과 팔대보살을 상수로 세움으로써 과감한 변형을 보여주고 있다. 이는 신라 불교 신앙 안에서 관음보살과 지장보살의 차지하는 위상을 반영한 것으로 볼 수 있다. 관음신앙은 주지하는 바와 같이 신라 중대 가장 융성했던 불교 신앙이며, 지장신앙은 진평왕 대 원광 이래로 점찰법을 기반으로 꾸준히 유통되었고, 8세기 초에는 진표의 활동에 힘입어 매우 활성화되었다. 이처럼 실천신앙의 기제로 관음과 지장에 대한 신라인들의 신앙이 오대산 신앙 구조에 반영되었던 것으로 추정할 수 있다.

비록 밀교 오부 사상의 체계를 기저로 신앙 결사가 구축되고 있지만 실제 신앙의 내용은 신라인들의 신앙적 지향을 적극적으로 수렴하고 있는 것이다. 이는 ‘상수불’과 연계하여 각각 일만의 보살 진신을 각 대에 배치하는 형식으로 나타나고 있다. 즉 상수불을 체로 발현된 공능의 실질적 담지자로서 보살 진신의 작용과 활동에 방점을 두고 있음을 볼 수 있다. 여기서 일만이라는 숫자는 불보살 보살 공능의 무한성을 상징하는 것으로 이해할 수 있다. 따라서 신라 오대산 신앙은 중국과 달리 관음, 지장, 세지, 아라한 등의 역할과 기능

354) 신동하는 보전에 의한 신라 오대산의 신앙구조가 금강계만다라와 유사하는 주장을 전개하면서도, “신라오대산 신앙의 오방 불보살 체계를 밀교의 금강계만다라의 체계를 비교해볼 때, 서방-무량수불과 중앙-비로자나불은 일치하고, 나머지는 차이를 나타냄을 알 수 있다.”라고 하여, 양자는 유사정보다도 차이가 더 크다는 점을 인정하고 있다(신동하, 「신라 오대산신앙의 구조」, 16).

에 초점을 두어 각 대에 성립된 결사의 독립성이 부각되고 있다. 이러한 차원에서 신라적 화엄 만다라의 구현이라고 할 것이다.

그리고 보전은 이들 각 결사의 목적과 의미에 해당하는 행법을 규정하고 있다. 관음보살을 상수로 하는 원통사에서는 낮에 『천수경』, 『금강명경』, 『인왕경』을 배치하여 독송하게 하고 또 밤에는 천수다라니를 주송케 하고 있다. 남대에는 『지장경』, 서대에는 『법화경』, 북대에는 『열반경』을 독송하고 각각에 해당하는 예참법을 명시하고 있다. 중국 오대산 체계 안에서 각 대가 문수보살의 오지를 표상함으로써 문수 신앙의 총화를 보여주고 있다면 신라 오대산의 각 대는 오방의 상수불과 함께 문수, 관음, 지장, 대세지, 나한(미륵보살)의 수적지로서 만신적 체계를 갖추면서도 중대 비로자나불을 중심으로 통합하고 있다. 이는 마치 아미산 보현, 오대산 문수, 보타산 관음, 구화산 지장의 형태로 중국 각 지역에 형성된 성산 신앙을 신라 오대산의 체계 안으로 환원시킨 것과 같다고 할 것이다. 그리고 오대 신앙 결사에서 관음보살 위상의 특수성이 확인된다는 점을 고려할 때 동대 관음방의 역할과 신행의 성격에 주목할 필요가 있다.

### (3) 동대 원통사의 성격과 기능

오대산 신앙체계 안에서 관음보살을 상수로 하는 신앙결사인 원통사가 차지하는 상징적 의미는 매우 크다. 동대 관음방의 설치는 중국과 다른 오대산 신앙체계의 신라적 특징을 가장 분명하게 보여주고 있기 때문이다. 앞서 살펴본 바와 같이 관음보살은 『반야경』에서 공의 완성자이자 실천가로 제시되었다. 또한 『법화경』에서는 각종 재난의 구제자로 나타나고 있으며, 『화엄경』에서는 보타락 정토에 상주하며 수행자를 지도하는 선지식으로서의 면모를 보여준다. 반면 정토신앙 안에서는 무량수불의 협시보살로 왕생의 내영자로서 그 역할이 나타난다. 이러한 관음보살의 선교(善巧)방편은 진신 내지 화신 성현의 메커니즘을 통해 일체 세간의 중생을 섭화하는 것으로 제시되었다.

밀교에 이르면 관음은 비로자나불의 현신이자 권화로서 불일불이의 위상으로 나타나고 있다. 『대일경』에서 관세음보살은 태장계만다라라는 통일된 조직 가운데 연화부의 관음원에 배대된다. 태장계만다라의 중대팔엽원은 일체지지(一切智地)를 실현한 비로자나여래의 보리심을 상징하며, 여기서 관자재보살은

비로자나여래의 심성의 일부를 나타낸다. 연화부는 중생의 선한 심성을 기른다고 설해져 있기 때문에 중생의 현실 가까이에 존재하는 구호자의 모습이 계승된 것으로 보인다. 『금강정경』의 관세음보살은 금강계만다라의 중앙에 자리한 성신회의 오불가운데 소속될 경우 서방의 관자재왕여래로 불리며, 네 보살에 소속될 경우 연화부의 금강법보살이 된다.<sup>355)</sup> 『이취석』에는 “자성정정법성여래라고 한 것은 관자재왕여래의 다른 이름으로, 이는 곧 불명(佛名)인 무량수여래이다. 깨끗하고 아름다운 불국토에서 불신(佛身)을 현성(現成)하였지만 오염된 오락세계에 머물 때는 관자재보살이 되는 것이다. 달리 말하면 비로자나불이 관자재보살이 되는 것이다.”<sup>356)</sup>라고 하고 있다.<sup>357)</sup> 밀교에서 관음보살에 대한 이해는 본존의 화현으로 파악한다는 점에서 현교의 관념과 차이를 보여준다. 중생 구제와 교화의 실천적 주체로서 관음보살은 비로자나불과 불일불이의 위상에 배대되고 있는 것이다. 이처럼 관음보살은 대승사의 출발에서부터 그 궁극이라고 할 수 있는 밀교에 이르기까지 제도의 영역과 기능 그리고 위상의 상승적 진화와 확장을 보여주고 있다.

이러한 견지에서 금강계 밀교의 오부족 관념이 반영된 것으로 볼 수 있는 오대산 신앙 결사에서 관음보살은 비로자나불의 권화로서 위상을 갖는다고 할 것이다. 낙산 신앙에서 관음보살이 『화엄경』의 「입법계품」을 기반으로 보타락가산이라고 하는 정토를 의보로 하는 보신의 성격이 강하다면, 오대산 동대의 상수로서 관음보살은 법신비로자나불과 불이의 밀교적 신격을 보여준다고 할 것이다. 특히 동대에는 상수불을 따로 세우지 않고 관음보살이 그 자체로 상수로서 일만의 진신을 현현하고 있다는 점에서 독특한 위상을 보여준다.<sup>358)</sup>

그런데 『삼국유사』와 달리 일연의 후대 인물인 민지의 기록에는 아촉불을

355) 정성준, 「밀교의 관세음보살의 수행이념」, 364~68.

356) 『理趣釋』(T19.1003, 612a10~16): 得自性清淨法性如來者 是觀自在王如來異名 則此佛名無量壽 如來若於淨妙佛國土 現成佛身 住雜染五濁世界 則爲觀自在菩薩 復說者 則其毘盧遮那佛爲觀自在菩薩 說一切法平等觀自在智印出生般若理趣 說四種不染一切煩惱及隨煩惱三摩地法.

357) 정성준, 「밀교의 관세음보살의 수행이념」, 372.

358) 이에 대해서 신동하는 신라 오대산 신앙과 금강계만다라의 체계가 유사함을 지적하면서 금강계 만다라에서 동방에 있는 아촉불과 관련해 관세음보살이 아촉불의 변신으로 여겨지는 흐름에 있어서 관음이 동방에 거처하는 보살로 여겨질 수 있는 근거가 된다고 하였다. 그리고 의상에 의해 성립한 동해지역의 관음 신앙을 오대산 신앙체계로 편입시키면서 오대산 동대의 상주보살로 관음이 설정된 것이라고 하였다(신동하, 「신라 불국토사상의 전개양상과 역사적 의의」, 133).

동대의 상수로 세우고 있음을 볼 수 있다. 아촉불은 징관의 『화엄경수소연의 초』에서 제시된 것처럼 금강계 만다라의 방위체계에서 동방에 배대된 부처이다. 『삼국유사』의 기록과 달리 민지가 이처럼 아촉여래를 상수로 나타내고 있는 데에는 참고한 자료의 상이성에서 기인한 것일 수도 있고, 찬자의 의도에 따른 것일 수도 있다. 여기서 주목할 것은 민지가 각 대에 출현한 보살 진신의 숫자를 각각 일만으로 정형화하여 오만이라고 하는 숫자를 충족시키고 있다는 점이다.<sup>359)</sup> 일연의 기록에서 북대에 석가를 상수로 하는 오백아라한의 진신이 현현했다고 서술하며, 굳이 일만을 갖추지 않는데 비해 민지는 석가불을 상수로 일만 미륵의 진신과 오백 아라한이 현현했다고 언급하고 있다. 두 사람이 참조한 전거가 무엇이건 간에 후대인 민지의 기록이 내용과 형식에서 좀 더 정형화되고 있다는 점에서 동대의 상수로 아촉불을 세운 것은 금강계 밀교의 오부족 체계를 염두에 둔 의도적인 윤색일 가능성이 있다.

이에 비해 일연은 『삼국유사』를 편찬함에 있어 참조하거나 활용되는 전거의 내용을 대체로 그대로 전제한 뒤에 그에 대한 자신의 견해를 부기의 형식으로 피력하고 있다. 특정 사례와 관련해 상충되는 전거가 있을 경우 그것을 모두 제시하고 차이를 지적하는 태도를 보인다. 이처럼 편찬자로서 사료에 대한 가능한 객관적 태도를 유지하고 있음을 고려할 때 오대산 신앙과 관련하여 일연의 기록이 실제적 전승에 가까운 것으로 추정할 수 있다. 실상 중대 신라 사회에서 아촉불에 대한 신앙의 자취가 거의 없고, 관음보살이 신라인 신앙 속에서 줄곧 독립적 신격으로서 존송되어 왔다는 점에서 오대산 동대 역시 관음보살에 대한 신라인들의 인식으로 보여주는 것이라 할 수 있다. 이는 서대의 무량수. 대세지와 분리하여 동대에 위치시키고 있다는 점을 통해서도 더욱 분명하게 드러난다. 일반적으로 관음은 대세지와 함께 무량수불의 좌우보처로 나타나고 있다. 또한 밀교 만다라 안에서도 무량수불과 연계하여 연화부에 배속되고 있다. 이에 비해 보천의 오대산 신앙체계에서 동대의 상수로서 관음보살은 서방의 무량수불과 동등한 위치를 점유하고 있다. 이는 실상 금강계 만다라의 성신회에서 오불에 배치된 ‘관자재왕여래’로서의 위상을 보여주는 것으로 해석할 수 있다. 다만 성신회에서 관자재보살이 서방에 배치된 것에 비

359) 『五臺山事蹟記』 「五臺山聖跡并新羅淨神太子孝明太子傳記」: 東臺而見阿閼如來爲首, 一萬觀世音菩薩 眞身常住. 登南臺則見八大菩薩爲首, 一萬地藏菩薩 眞身常住. 登西臺則見無量壽如來爲首, 一萬大勢至菩薩 眞身常住. 至北臺而見釋迦如來爲首, 一萬彌勒菩薩 眞身 五百大阿羅漢 眞身常住. 到中臺則見毘盧遮那如來爲首, 一萬文殊菩薩 眞身常住.

해 동방에 위치시킨 것이 신라 오대산 관음신앙의 특징이라고 할 것이다.

이처럼 신라 불교 안에서 관음보살의 주처가 대체로 동쪽에 배대되고 있는 것은 중대 신라 관음신앙의 중요한 특징 중 하나이다. 신라의 대표적 관음성지인 낙산과 오대산, 그리고 추후 논의하겠지만 십일면관음 성지로 볼 수 있는 토함산을 들 수 있다. 여기에는 무엇보다 낙산 신앙의 영향력을 고려해볼 수 있을 것이다. 의상을 매개로 7세기 후반 동해 낙산에 관음보살의 주처가 있다는 믿음이 보편화되어 있었고, 이러한 인식은 오대산 동대가 관음성지로 규정되는 바탕이 되었을 것이다. 지리적으로도 오대산의 동대는 곧 낙산으로 연결되며, 당대 낙산 신앙이 갖는 상징적 의미를 고려할 때 오대산 신앙에서 관음방을 동쪽으로 배대한 것은 자연스러운 일이라고 할 것이다.

한편 기능과 역할의 측면에서 오대산 관음방에 투사된 신라인들의 신앙적 원력이 무엇인지를 동대에 상설된 신행의 내용을 통해서 살펴볼 수 있을 것이다. 살펴본 바와 같이 보전은 오대산 신앙체계에서 각 대에 설치한 결사의 목적에 상응하는 신행을 규정하고 있다. 그 중에서 동대 관음방에 귀속된 신행 실천의 내용은 다음과 같다.

이 산은 곧 백두산(白頭山)의 큰 줄기로서 각 대는 (불보살의) 진신이 항상 머무는 땅이다. 청색(방)은 동대의 북각 밑과 북대의 남쪽 기슭 끝에 있으니 마땅히 관음방을 두어, 원상(圓像)의 관음보살과 푸른 바탕에 1만 관음상을 그려서 봉안하고, 복전(福田) 다섯 명을 두어 낮에는 8권의 『금광명경』, 『인왕경』, 『반야경』, 『천수주』를 읽고, 밤에는 관음예참(觀音禮懺)을 염송하게 하여 이름을 원통사(圓通社)로 하여라.<sup>360)</sup>

동대 원통사에서 낮에 독송해야 할 경전으로 8권의 『금광명경』, 『인왕경』, 『반야경』, 『천수주』를 제시하고 있다. 또한 밤에는 관음예참을 염송하게 하고 있다. 『금광명경』은 호법 신종인 사천왕 소의의 경전이다. 그리고 『인왕반야경』은 부처가 16 국왕으로 하여금 각각 그 나라를 보호하고 편안하게 하기 위해서는 반야바라밀을 수지해야 함을 설하는 경전이다. 이 두 경전은 대표적인 호국 경전으로서 이를 동대 관음방에서 읽게 했다는 것은 왕실 수호 및 호국의 원력이 관음방에 투사되고 있음을 보여준다.

360) 『삼국유사』 권3, 탑상편, 「臺山五萬眞身」.

또 오대산 신앙 결사의 단초라고 할 수 있는 진여원 개창의 과정을 살펴볼 때, 보천의 동생인 효명, 즉 성덕왕의 왕권 강화 작업과 연관하여 생각해볼 필요가 있다. 진여원은 성덕왕이 즉위 전에 수행했던 장소이다. 그리고 성덕왕의 즉위에 이 지역 세력이 도움을 주었을 것이다. 신종원은 보천과 효명이 지방 승려의 인도로 불교 수행을 하였고 이러한 세력이 효명의 집권에 일익을 담당하는 것으로 보고 있다. 그리고 성덕왕의 즉위한 후, 기존에 형성되어 있던 오대산의 승려 및 신도를 바탕으로 하여 오대산이 불교 신앙의 중심지로 더욱 부각되었을 것이다.<sup>361)</sup> 즉 성덕왕과 오대산 지역의 불교 세력이 밀접한 관련을 맺고 있었음을 고려할 때, 진여원을 건립에 왕실 수호에 대한 원력이 강하게 투사되었다고 할 것이다.

여기에는 무엇보다 재난의 구호자로서 관음보살의 공능에 대한 믿음이 기반이 되고 있다고 할 것이다. 성덕왕 즉위 후 36년이라는 오랜 재위 기간 동안 강력한 전제왕권을 구축하였지만, 민생 안정을 저해하는 천재지변이 많이 일어났다. 『삼국사기』에는 성덕왕 대 천재지변으로 홍수 1회(성덕왕 2년), 지진 7회, 가뭄 4회 폭우 1회를 기록하고 있다. 이러한 기록들을 통해 성덕왕 대에는 왕권은 강하였지만 국가가 평안하지 않았을 것이라 짐작할 수 있다.<sup>362)</sup> 또 외부적으로도 왜구들의 빈번한 침입이 있었다. 성덕왕 30년(731) 병선 300척을 동원해 바다를 건너 신라 동쪽 변경을 습격하였다는 기록이 있다.<sup>363)</sup> 698년 북쪽에서 대조영이 건국한 발해의 성장도 신라에 위협이 되었을 것이다. 발해는 부여, 옥저, 변한, 조선 등 바다 북쪽에 있는 여러 나라의 땅을 크게 차지하며 세력을 떨쳤기 때문이다.<sup>364)</sup>

이처럼 성덕왕 대 신라의 대내외 정세를 고려할 때 성덕왕의 즉위와 왕권 강화에 도움을 준 오대산 지역의 불교 세력을 규합하여 보천을 중심으로 불안정한 신라 왕권을 뒷받침하는 신앙 기제로 오대산 결사가 추진되었을 것으로 볼 수 있다.<sup>365)</sup> 오대산 신앙 결사의 이와 같은 성격은 보천이 자신이 거주하던 암자를 화장사(華藏社)로 고쳐 오대 결사의 본사로 삼은 후에 복전승을 두

361) 신종원, 「新羅 五臺山事蹟과 聖德王의 卽位背景」, 125.

362) 이세호, 「신라 중대 왕권과 밀교」, 285.

363) 『삼국사기』 권8 신라본기 성덕왕 30년: 日本國兵船三百艘, 越海襲我東過, 王命將出兵, 大破之.

364) 『新唐書』 卷219, 列傳 144, 渤海: 渤海 … 盡得扶餘沃沮并韓朝鮮海北諸國.

365) 이세호, 「신라 중대 왕권과 밀교」, 286-87.

어 대장경을 강독하고 화엄신종을 염송하면 ‘국왕이 천추를 누리고 백성이 평안하게 될 것’이라는 호국안민의 원력을 제시하고 있는 데서 확인할 수 있다. 그리고 오대산 신앙 체계에서 이와 같이 재난 구호 및 외적의 침입을 방어하고자 하는 신앙의 원력이 투사된 곳이 동대 원통사임을 알 수 있다. 『인왕경』, 『금광명경』 등 호국 경전의 강독과 함께, 일체 중생이 안락을 얻고 모든 악업과 중죄를 소멸하며, 장애와 어려움, 두려움을 여의고 모든 구하는 바를 속히 이루게 하는 공덕이 있다고 설해진 천수주의 지송을 상례화하고 있기 때문이다.

이상의 고찰을 통해서 신라 사회에서 진신 성현 신앙은 무엇보다 외래의 신격인 불·보살을 이 땅 본연의 신성으로서 자리매김 시키는 기제로 작동하였음을 볼 수 있다. 특히 국토관과 연결하여 신라 정토 패려다임을 노정하는 기제로 작동하였다. 관음보살 상주처로서 동해 낙산 백화도량의 건립은 화엄법계관을 토대로 신라 국토 자체를 정토로 상징하고 있으며, 이를 통해 왕경 중심의 수미산 패려다임을 극복하여 신라 국토 내 불보살 성지가 구축될 수 있는 원형적 토대가 되었다. 신라 하대 범일에 의해 중창되면서 낙산은 『화엄경』 기반의 관음보살 독립주처로서 백화도량의 상징성이 더욱 부각되었다.

이에 비해 오대산 진신의 성현 서사는 관음, 문수, 지장, 미륵 등 보살 신앙의 총체성과 다양성을 드러내고 있다. 화엄연화장세계관을 기반으로 금강계 밀교의 오부족 관념을 투영되고 있는데, 여기에서 관음보살은 비로자나불과 불이의 권화로서 위상을 담지하고 있다는 점에서 사상적 추이에 따른 관음보살 신격의 변화가 노정 되고 있다. 오대산은 그 자체로 불보살 진신의 수적지로서 금강계 만다라적 체계를 시현하고 있으며, 그 안에서 관음보살은 동대의 주재 신격으로서 왕실과 국가를 수호하는 원력을 섭화하고 있음을 볼 수 있다.

## 2. 화신성현(化身聖現) 신앙

### 1) 관음 신변(身變)의 신라적 전화(轉化)

살펴본 바와 같이 관음보살은 신라 중대 이후 왕실은 물론 일반 기층민에 이르기까지 독립적 구호 신성으로 확고하게 대중적인 귀의를 받았으며, 법화, 화엄, 정토, 밀교 사상의 다층적인 토대 위에서 신라 본연의 상주 신성으로 자리매김하였다. 여기에는 무엇보다 의상, 범일, 보천 등 당대 엘리트 성사들을 매개로 한 진신 성현의 관념이 중요한 기반이 되었음을 볼 수 있다. 진신 성현 감득의 경험이 이처럼 삼매를 기반으로 한 수행자의 자증에 대한 신화적 서사를 통해 신라 국토를 불보살 상주의 정토로 부각시키는 기제로 작동하였다면, 진신에 대응되는 불보살신으로서 화신은 범부 중생의 근기에 수순한다는 점에서 신행의 또 다른 양상을 추동하였다고 할 것이다.

신라인들이 주체가 되는 관음 영험 서사에서 화신 성현을 바탕으로 가피를 감득하는 서사가 가장 많이 확인되는 시기는 역시 중대 이후이다. 기능과 역할의 측면에서 화신의 관념은 일반 민들의 삶과 연동하여 관음보살의 구체적인 구제 활동을 보여준다. 각종 재난의 구제자로, 성도와 왕생의 조력자로, 신라인들의 신앙 속에서 관음보살 화신이 수행했던 기능과 역할은 다양하다. 더욱이 신라인들에게 증험되는 관음화신이 이 땅 기층민의 모습으로 나타나고 있다는 점에서 관음신앙의 토착화 양상을 볼 수 있다. 일연은 이처럼 관음보살 화신의 양태가 범속한 신라인의 모습으로 노정되는 흐름을 『삼국유사』의 「낙산이대성」조에서 원효를 매개로 상징적으로 보여주고 있다.

#### (1) 토착 화신의 매개자로서 원효<sup>366)</sup>

「낙산이대성」조는 의상 외에도 원효, 범일, 조신 등 신라 시대의 인물은 물론이고 고려 시대 걸승의 사례까지 포섭하여, 관음성지로서 낙산의 상징성과 의미를 부각시키고 있다. 서사의 주인공과 연결하여 살펴보면 첫째, 의상의 설화는 정진 기도에 따른 자내증을 기반으로 신라 동북방 해안 지역이 『화엄경』에 나타나는 관음보살 진신의 주처인 ‘보타락가산’임을 확증하고, 낙산사를 창건하게 되는 과정을 보여주는 성지 연기설화이다. 둘째, 원효의 기사는 그가 관음진신을 예참하기 위해 낙산으로 나아갔으나 이루지 못하고, 대신에

366) 본 절의 내용은 줄고 『삼국유사』 「낙산이대성 관음 정취 조신」 조의 원효 설화 분석」의 논지를 요약해 재구성하였다.



도중에 만난 두 여인이 낙산 관음의 화현임을 증험했다는 내용이다. 셋째, 범일과 관련된 설화로, 신라 하대에 낙산에 정취보살을 봉안하면서 낙산 신앙이 새롭게 중창되었던 정황을 보여준다. 이어 고려시대 원의 침략에 따른 전란기를 배경으로 낙산사에 안치되었던 보주의 행방과 관련한 설화가 기재되어 있다. 넷째, 승려 조신이 관음보살의 가피로 세속적 욕망의 덧없음을 깨닫고 수행자로서 본연의 길을 가게 되었다는 내용이다. 여기서 의상은 낙산신앙의 개창자로, 범일은 낙산신앙의 중창자로, 조신은 낙산관음의 가피를 통해 깨달음을 얻는 주인공으로 나타나고 있다. 모두가 관음보살의 영응력을 증험함으로써 낙산 관음신앙을 현창하는 역할을 수행하고 있다.

주목할 것은 「낙산이대성」조의 원효 기사를 관통하는 서사 안에서 의상의 진신 체험과 대비되는 화신의 관념이 중심 모티브가 되고 있다는 점이다. 이를 통해 신라 민들의 삶 속에서 구호 활동을 하는 관음보살 화신의 실질적 양태를 원효 성사를 매개로 제시하고 있다. 즉 원효의 기사는 『삼국유사』 내 설정된 관음신앙의 구도 안에서 관음화신의 신라적 전환을 보여주는 전이 기제로서 상징성을 갖는다. 내용을 살펴보면 다음과 같다.

후에 원효법사(元曉法師)가 뒤이어 와서 (관음의 진신을) 보고 예참하고자 하였다. 당초에 남쪽 교외에 이르니 논 가운데서 흰 옷을 입은 한 여인이 벼를 베고 있었다. 법사가 희롱삼아 벼를 달라고 하였더니, 여인이 장난말로 벼가 흉작이라고 대답하였다. 또 길을 가서 다리 밑에 이르니, 한 여인이 월수건(月水帛)을 빨고 있었다. 법사가 마실 물을 청하니 여인은 그 더러운 물을 떠서 주었다. 법사는 이를 옆질러 버리고 냇물을 떠서 마셨다. 때마침 들 가운데 소나무 위에서 청조(靑鳥) 한 마리가 불러 이르기를 “제호를 마다한 화상이여!” 라고 (탄식) 하였다. 그리고 홀연히 숨어버리고 나타나지 않았다. 그 소나무 아래에 벗은 신발 한 짝이 있었다. 법사가 절에 이르니 관음 (상)의 자리 아래에 또 이전에 본 벗은 신발 한 짝이 있었다. 그제서야 앞에서 만난 성스러운 여인이 (관음의) 진신임을 알았다. 이 때문에 당시 사람들은 그 소나무를 관음송(觀音松)이라고 하였다. 법사가 성굴(聖窟)에 들어가서 다시 (관음의) 진용(眞容)을 보고자 하였으나 풍량이 크게 일어 들어가지 못하고 돌아갔다.<sup>367)</sup>

367) 『삼국유사』권3, 탑상편, 「洛山二大聖 觀音 正趣 調信」: 後有元曉法師繼踵而來欲求瞻禮, 初至於南郊水田中有一白衣女人刈稻. 師戲請其禾, 女以稻荒戲答之. 又行至橋下一女洗月水帛. 師乞水女酌其穢水獻之. 師覆弃之更酌川水而飲之. 時野中松上有一靑鳥呼曰,

다른 세 설화와 달리 원효의 기사는 관음 진신의 친견이라는 목적을 두고 그것을 성취하기 위해 낙산으로 나아가는 원효법사 개인의 통과 의례적 구조를 보인다. 그리고 결말 부분에서 “성굴(聖嶽)에 들어가서 다시 진용(眞容)을 보고자 하였으나 풍량이 크게 일어 들어가지 못하고 돌아갔다.” 라고 마무리함으로써 이 설화가 원효의 진신 친견 실패담으로 인식될 수 있는 단초를 제공하고 있다. 기왕의 연구들에서 진신 친견의 성패 여부와 관련하여 대체로 두 가지 해석의 흐름을 볼 수 있다. 우선 원효가 진신을 친견하지 못한 것으로 규정하고 있다. 파계하여 승려의 지위를 버린 원효에 대한 비판적 견해가 내포된 것으로 이 설화를 파악하는 관점이다.<sup>368)</sup> 다음으로 의상과 다른 층위에서 속화된 관음을 만난 것일 뿐 원효 역시 깨달음을 얻은 것이며<sup>369)</sup>, 의상이 견인한 관음 상주 도량을 원효가 증명해준 것으로 해석하는 입장이 있다.<sup>370)</sup>

그런데 이 설화에서 주목할 것은 진신 친견의 성패 여부보다는 원효가 낙산 관음 대성을 친견하러 가는 도중에 경험하는 일들에 대해 매우 구체적인 묘사가 이루어지고 있다는 점이다. 위의 인용문에서 확인되는 것처럼, 관음 진신을 친견하기 위해 낙산으로의 여정을 시작하던 차에 원효는 남쪽 교외에서 흰 옷을 입고 벼를 베는 여인을 만나게 된다. 인용문에서 보는 바와 같이 “법사가 이 여인을 보고 희롱 삼아 벼를 달라고 하였더니, 여인 역시 장난말로 벼가 흉작이라고 대답하였다.”는 장면이 구체적으로 묘사되고 있다. 이어서 길을 가던 중, 다리 밑에서 월수건을 빠는 여인을 만나게 된다. 마실 물을 청하자 여인이 빨래하던 물을 건네니 원효는 이를 부정(不淨)하게 여겨 마시지 않고 쏟아버린다. 그러자 들 가운데 소나무 위에서 청조가 나타나 ‘제호를 마다

---

“休醒□和尚。”忽隱不現。其松下有一隻脫鞋。師既到寺觀音座下又有前所見脫鞋一隻。方知前所遇聖女乃真身也。故時人謂之觀音松。師欲入聖嶽更觀眞容，風浪大作不得入而去。

368) 박미선, 「義湘과 元曉의 관음신앙 비교」, 215~16; 윤중배, 『三國遺事』 高僧說話에 나타난 民衆意識, 8-11; 이한길, 「양양불교설화 속에 보이는 원효와 의상의 역학관계」, 13.

369) 고운기, 「「낙산이대성(洛山二大聖)」조와 일연의 세계 인식, 질의」, 36-38; 김현선, 「불교 관음설화의 여성성과 중세적 성격 연구」, 31; 신연우, 「『三國遺事』 「洛山二大聖 觀音 正趣 調信」條의 분석적 이해」, 183; 조현우, 「「洛山二大聖 觀音 正趣 調信」의 은유적 이해」, 192-93.

370) 김영태, 『신라불교 연구』, 227; 배금란, 「『삼국유사』 「낙산이대성 관음 정취 조신」조의 원효 설화 분석」, 246.

했다’고 원효를 질책하고는 홀연히 사라진다. 이처럼 노상의 두 여인과의 조우에 대한 묘사가 매우 자세하게 나타나고 있다. 여기서 원효의 희롱에 역시 희롱으로 대응하고, 마실 물을 청하는 법사에게 더러운 물을 건넸다는 서술은 두 여인이 평범한 존재가 아니라는 사실을 암시한다. 실제로 그들은 서사의 결말에서 낙산 관음보살의 화신으로 입증되고 있다.

이와 같이 도중에 만난 비속한 여인들과의 에피소드가 설화의 중심이 되고 있다는 점에서 이 서사의 주된 목적은 원효의 진신 친견 여부가 아니라 신라 기층민의 모습으로 화현한 낙산 관음 대성의 화신에 초점이 있음을 알 수 있다. 무엇보다 이 설화에서 두 여인을 낙산 관음보살의 화신으로 정당화하는 상징적 모티브는 ‘신발’이다. 여인이 건네준 물을 부정한 것으로 여겨 옆질러 버리자 청조가 이를 질책하며 사라진 후, 그 아래에 벗은 신발 한 짝이 떨어져 있었고, 그 한 짝이 다시 낙산사 관음상 아래에서 발견되고 있다. 이를 통해 원효는 도중에 만난 여인이 관음 진신의 화현임을 깨닫게 된다. 이처럼 ‘신발’은 원효가 조우했던 두 여인이 낙산사 관음보살의 화신임을 입증하는 결정적인 매개로 기능하고 있다. 그리고 여기서 ‘청조가 홀연히 숨어버리고 나타나지 않았다.’고 한 것은 진신 친견의 문제와 관련하여 원효가 낙산에서 진신을 보지 못하리라는 복선임을 알 수 있다.

기사의 결말에서 ‘진용을 보지 못하고 돌아갔다.’는 언급으로 인해 이 설화가 얼핏 원효의 진신 친견 실패담으로 읽힐 수 있는 여지가 있지만, 정작 이 서사를 이끌어가는 중심 주제는 도중에 만났던 비속한 여인들이 관음보살의 화신이었던 원효의 각성이다. 진신과 관련된 언급은 서두와 결말에 잠깐 나타날 뿐이다. 즉 서사의 전체적인 맥락이 백의 여인, 월수백(月水帛), 물, 청조, 후에 관음송이라 칭하게 된 소나무 등 관음보살과 관련된 다양한 상징들을 동원하여 두 여인이 관음보살의 화현임을 암시하고 있다. 특히 두 여인에 대한 묘사에서 논 가운데서 벼를 베고 있는 여인이 ‘흰옷을 입었다.’고 한 것은 ‘백의관음’을 상징적으로 지시하는 것으로 볼 수 있다. 또한, 다리 밑에서 여인이 ‘월수건’을 빨고 있다고 하는 데서, ‘월수건(月水帛)’은 얼핏 여인과 관련된 물건을 가리키는 것으로 보일 수 있지만, ‘수월관음(水月觀音)’을 지시하는 일종의 언어유희로 해석될 수도 있다. 흰옷을 입고 벼를 베는 여인과 월수건을 빨는 여인이란 표현에는 그 자체로 범속한 존재이면서 동시에 관음 진성의 성현을 암시하는 중층적 함의가 있는 것이다.

이처럼 원효의 서사는 그가 낙산으로 가는 여정에서 만난, 결국 관음보살의 화신으로 비정된 두 여인과 관련된 화소들이 주가 되고 있다. 이야기의 구조는 통과의례의 형식을 보여주면서 원효를 낙산으로 이끌고 있다. 벼를 베는 여인으로 화신한 관음을 원효가 깨닫지 못하자 관음은 다시 월수건을 빼는 여인으로 화현한다. 그래도 알아보지 못하니 청조로 화신하여 원효의 불각(不覺)을 질책하고 사라진다. 여기서 원효의 불각은 ‘벼가 영글지 않았다(凶作)’ ‘물을 엇질러 버렸다.’는 묘사를 통해서 드러난다. 결국 낙산에 이르러서야 원효는 자신이 관음보살의 화신을 만났음을 깨닫게 된다. 따라서 원효의 설화가 강조하고자 하는 것은 진신의 친견이라는 원효법사 개인의 성취가 아니라 신라 기층민의 모습으로 화현한 관음보살의 화신이며, 원효는 이를 입증하는 증명법사로서 그 역할이 요청되고 있다고 할 것이다.

원효의 관음신앙이 화신 관념과 연결되고 있는 것은 무엇보다 그가 불교 대중화의 선봉장이었다는 사실과 맞물려 있다고 할 수 있다. 의상이 주변에 모인 제자들을 중심으로 전문적으로 화엄 교학을 연구하고 수행자의 입장에서 실천성을 모색하는 엘리트적 성향을 보였다면, 원효는 천촌만락을 다니며 신라 기층민들을 교화하는데 주력했던 성사로 알려져 있다. 또, 관음 신앙 실천의 사상적 기반 역시 의상과 차이를 보여준다. 의상의 관음 신앙이 전적으로 『화엄경』을 토대로 한 보살 수행자의 실천성을 강조하고 있다면, 원효는 법화 및 미타 신앙을 바탕으로 일반의 범부중생들을 제도하는 타력 구제의 방편으로 원용하고 있기 때문이다.

원효는 신라 중고기부터 이어져 온 『법화경』 기저의 관음신앙을 접하고 있었을 것으로 추정된다. 이는 『삼국유사』 피은 편의 「낭지승운 보현수」조를 통해 확인할 수 있다. 여기에서 낭지는 『법화경』 신앙자였고, 원효가 사미 때 그를 만나 사사하였다는 언급이 나타나고 있다.<sup>371)</sup> 또한 원효는 『법화경종요(法華經宗要)』 1권, 『법화경방편품료간(法華經方便品料簡)』 1권, 『법화약술(法華略述)』 1권, 『법화요약(法華要略)』 1권 등 4종에 이르는 『법화경』 주석을 저술하고 있다. 이는 그가 『법화경』에 깊은 관심을 갖고 있었다는 것을 시사한다.<sup>372)</sup> 이를 통해 볼 때 원효의 관음신앙을 뒷받침하고 있는 것은 화엄보다는 법화사상이었으며, 이는 그가 활약했던 중고기 왕경을 중심으로 형성된 법

371) 『삼국유사』 권5 피은편, 「朗智乘雲 普賢樹」.

372) 박미선, 「義湘과 元曉의 관음신앙 비교」, 221.

화 신앙의 분위기와 밀접한 관련이 있다고 할 것이다.

이러한 원효의 행적과 관련하여 확인되는 또 다른 설화가 「광덕엄장」조이다. 여기에는 관음의 화신으로 비정되는 광덕의 처로부터 힐난을 받은 엄장이 원효를 찾아가 관법을 배우는 내용이 나타난다. 이때 원효는 엄장에게 쟁관법(鐙灌法)을 교수하면서 ‘관을 닦는 사람은 이승의 자신들만 해탈하려는 마음을 제거하고 중생을 잘 관찰하여 대비심을 일으키고 범부의 게으른 뜻을 다스린다’고 가르쳤다고 한다. 또 좌선의 방법으로 지의의 『천태소지관(天台小止觀)』을 소개하였다고 한다. 광덕이 매일 밤 ‘단신정좌(端身正坐)’하여 염불과 관행을 정수하였다는 내용이 이를 뒷받침한다.<sup>373)</sup> 원효가 엄장에게 천태의 지관을 소개했다는 것은 『마하지관』이나 『관음현의』 등 지의가 정립한 법화신행의 체계에 대한 실천적 이해가 깊었음을 의미한다. 이러한 정황들은 관음화신의 신라적 전변을 매개하는 주체로 원효가 채택될 수 있었던 중요한 요인이라고 할 것이다.

원효의 기사에서 주목할 것은 도중의 여인들이 관음보살임을 알아보지 못했던 원효의 불각이 범속한 신라 기층민의 모습으로 화현한 관음 화신에 대한 ‘낯설음’에서 비롯됐다는 점이다. 벼를 베고, 빨래를 빠는 여인은 전제 왕권 국가인 신라 사회에서 가장 하층민에 해당하는 계층이라고 할 수 있다. 천신이나 거룩한 보살의 형상이 아니라 뜻밖의 신라 기층민의 모습으로 현현한 관음을 당대의 성사인 원효가 만났고, 그것이 곧 낙산 관음 진신의 발현임을 증명하고 있는 것이다. 낙산 신앙과 관련하여 이와 같이 원효의 설화가 배치되고 있는 데에는 관음 화신의 신라적 전화(轉化)를 부각시키기 위한 의도가 내재되어 있다고 할 것이다. 이를 통해 각종 재난의 구제자이자 현실적 원망(願望)을 섭화하는 신성으로서 관음보살이 어떻게 신라의 민중과 감응하는지를 제시하는 것으로 볼 수 있다.

「낙산이대성」조는 이처럼 당대의 대표 성사인 의상과 원효를 매개로 낙산을 중심으로 하는 신라 본위의 관음신앙이 구축되는 과정을 보여준다. 의상이 화엄법계관에 입각한 연화장세계의 유출로서 현세정토인 관음 진신의 상주도량을 신라 국토 내에 건립함으로써 관음보살을 이 땅 본연의 신성으로 상정하고 있다면, 원효는 신라 기층민들을 제도하는 타력 구제자로서 관음보살의 화신을 범속한 신라인의 모습으로 전환시키는 증명법사로서의 역할을 하고 있

373) 김영미, 「『三國遺事』 感通篇 「廣德嚴莊」조와 阿彌陀信仰」, 196-97.

다.<sup>374)</sup> 이를 통해 주변에서 흔히 만날 수 있는 범속한 이웃이나 가족이 곧 관음보살의 화현일 수 있음을 시사하고 있다. 원효는 이와 같이 관음보살 화신의 신라적 전변(轉變)을 노정하는 매개자로서 채택되고 있으며, 이는 또한 찬자 일연의 인식을 반영하는 것으로 『삼국유사』 곳곳에서 확인되는 관음 화신의 양태가 신라인의 모습을 한 승려, 노비, 아낙네 등 비속한 모습으로 그려지고 있음을 볼 수 있다.

## (2) 화신 성현의 구조

관음영험 서사의 전통에서 확인되는 바와 같이 관음신앙의 실질적인 기반은 무엇보다 일반 범부의 절박한 현실에서 불현듯 만나게 되는 화신의 관념이라고 할 것이다. 여러 경전에서 관음보살 화신의 양태와 기능을 제시하고 있는데 대체로 「보문품」의 체제를 유지하고 있다는 점에서 『법화경』이 근본 경전이 된다. ‘관세음’ ‘관자재’라고 하는 이름이 시사하는 바와 같이 중생의 근기와 원망에 따라 상(像)과 형(形)에 자재한 신상관을 구현하는 구제자로, 경전 상에서 이처럼 다양한 양태의 화신을 제시한 것은 그것이 신행 주체에게 실질적을 경험되는 실재임을 강조하기 위함이라고 할 것이다.

원효의 서사에서 확인되는 바와 같이 통일 기 이후 중대 신라 사회에서 관음신앙의 대중화가 이루어지면서 신라 기층민의 모습으로 화신한 관음보살과 관련된 신앙 서사가 다수 창출되었음을 볼 수 있다. 『삼국유사』에 수록된 관음영험담에서 화신 성현의 모티브를 보여주는 사례들을 유형적으로 살펴보면 다음과 같다.

< 표9 > 『삼국유사』 소재 관음 화신 성현의 유형과 특징

관련인물	화신의 양태	현신의 당체	출처
최은함, 성태	비구	중생사 십일면관음상	권3 탑상, 삼소관음중생사

374) 원효는 미타정토신앙을 현창하며 민중 속으로 들어가 무애행을 펼쳤다. 600년 뒤의 불교 사가인 일연이 가난하고 못배운 서민들조차 모두 부처의 이름을 알고 염불을 할 수 있게 되었으니 이는 다 원효의 덕분이라고 추앙하였다고 전하고 있다(남동신, 『원효』, 128). 여기서 대중 교화의 선봉장으로서 원효의 위상을 볼 수 있다.

부레랑, 안상	비구	백률사 본존관음상	권3 탑상, 백률사
장춘	비구	민장사 본존관음상	권3 탑상, 민장사
신효	비구, 노부	오대산 오류성중 (문수, 관음, 지장, 석가, 미타)	권3 탑상, 대산오류성중
경흥	비구니	남향사 십일면관음상(圖像)	권4 탑상, 경흥우성
노힐부득, 달달박박	여인	-	권3 탑상, 남백월이성
의상, 원효, 범일, 조신	여인	낙산 관음 진신	권3 탑상, 낙산이대성
광덕, 엄장	여인	분황사 관음	권4 탑상, 광덕엄장
옥면, 동량팔진	거사	-	권5 감통, 옥면비념불서승
의상	물화현(物化現): 청조, 관음송, 쌍죽	낙산 관음 진신	권3 탑상, 낙산이대성

위의 표에 제시된 관음보살 화신 성현 설화에서 주목되는 것은 진신과 화신이 체용 구조로 연동되고 있다는 점이다. 대표적으로 「낙산이대성」 조에서 원효가 만났던 벼 베는 여인과 빨래를 빠는 여인이 낙산 관음진신의 화신으로 증험되고 있다. 이처럼 낙산 관음보살을 본체로 한 화신 성현의 사례는 같은 조의 조신몽 기사 안에서도 확인된다. 승려 조신(調信)이 꿈에서 결혼했던 태수 김흔공의 딸이 낙산 관음보살의 화신으로 비정되고 있는 것이다. 여기에는 세속적 욕망에 취착된 삶의 무상함을 깨우치는 교화의 기능이 내포되어 있지만 동시에 그와 같은 깨달음으로 인도하는 신성이 낙산 관음보살임을 부각 시키고자 하는 의도가 있다고 할 것이다. 「대산오류성중」 조 역시 신라 국토 안에 상주하는 관음보살 진신을 체로 하여 이루어지는 화신의 활동을 보여준다.

거사가 경주(慶州) 지경에서 하솔(河率)에 이르러 (갯을 통해) 사람을 보니 모두 사람의 형상이었다. 그로 인하여 거주할 뜻이 있어 길에서 늙은 부인을 보고 살 만한 곳을 물었더니, 부인이 말하기를, “서쪽 고개를 지나면 북쪽으로 향한 골짜기가 있는데 살 만합니다.”라고 하고는 말을 마치자 자취가 없어졌다. 거사는 관음보살(觀音)의 교시인 것을 알고, 이에 성오평(省烏坪)을 지나

자장이 처음에 띠집을 지은 곳으로 들어가 살았다. 갑자기 다섯 비구가 와서 말하기를, “그대가 가지고 온 가사 한 폭은 지금 어디에 있는가?”라고 하였다. 거사가 여러동절해 하니 비구가 말하기를, “그대가 집어서 (눈을 가리고) 사람을 보던 (학의) 깃이 그것이요.”라고 하였다. 거사는 이에 (비구에게) 내주었다. 비구가 그 깃을 가사의 빠진 폭 안에 넣으니 서로 꼭 들어맞았다. 그것은 깃이 아니고 베였다. 거사는 다섯 비구와 헤어진 뒤에야 비로소 이들이 다섯 성중의 화신임을 알았다.<sup>375)</sup>

여기서 신희거사는 자신에게 살 곳을 안내해준 늙은 부인을 관음보살의 화신으로 인식하고 있다. 이어서 오대산 각대에 현현한 신성들이 비구로 현신하여 신희거사와 조우하는 장면이 나타나고 있다. 이전에 신희가 다섯 마리의 학을 향해 화살을 쏘아 깃털 하나를 얻었는데, 그것이 오류성중의 가사 중 한 폭이었고, 그것을 찾기 위해 다섯 비구로 현신했다는 것이다. 오류성중은 앞에서 살펴본 것처럼 오대산 각 대에 현현했던 불보살의 진신을 의미하는 것으로 볼 수 있다. 즉 이 거사는 신희거사가 수행자로서의 삶을 시작하며 수행처를 구할 때 노구로 현현한 관음 화신의 도움으로 자장이 오대산에서 처음 머물렀던 장소를 안내받았다는 이야기와, 화살을 쏘아 얻은 학의 깃털을 통해 하솔(河率) 지역이 수행처로서 신성한 장소임을 강조하고 있다.<sup>376)</sup> 또, 결국 그를 인도한 것은 다섯 마리의 학과 다섯 승려로 현신한 오대산 오류성현이었음을 부각하고 있다.

이처럼 체용 구조로 확인되는 관음보살 화신 성현의 관념은 낙산이나 오대산 상주의 진신이 아닌 특정 사찰의 관음보살상과 관련하여서도 나타나고 있다. 대표적으로 왕경 안에 위치했던 주요 관음 성지인 중생사와 백률사, 민장사의 관음보살상을 소의로 하는 신앙 사례를 들 수 있다. 세 사찰은 『삼국유사』에서 삼소관음 성지로 소개되고 있다. 「삼소관음 중생사」 조는 관음상의 봉안과 관련하여 중국의 신장인 장승요를 매개로 하는 연기설화를 보여준다.

375) 『삼국유사』 권3, 탑상편, 「臺山月精寺五類聖衆」: 士自慶州界至河率見人多是人形. 因有居住之志, 路見老婦問可住處, 婦云, “過西嶺有北向洞可居.” 言訖不現. 士知觀音所教, 因過省烏坪入慈藏初結茅處而住. 俄有五比丘到云, “汝之持來袈裟一幅今何在.” 士茫然, 比丘云, “汝所執見人之羽是也.” 士乃出呈. 比丘乃置羽於袈裟闊幅中相合. 而非羽乃布也. 士與五比丘別後方知是五類聖衆化身也.

376) 경주(慶州) 지경에서 하솔(河率)에 이르러 (깃을 통해) 사람을 보니 모두 사람의 형상이었다는 이야기는 오대산 지역이 수승한 수행처임을 시사하는 장치라고 할 것이다.



신기(神技)를 가진 중국 장인에 의해 조성되었음을 강조함으로써 중생사 관음보살의 신성성을 부각하고 있다. 여기서 관음보살상은 그 자체로 진신으로서의 상징성을 갖는다. 그것은 대체로 그 존상을 체로 하여 발현된 화신의 관념을 통해 증험되고 있다.

우선 최은함의 아들과 관련된 사례가 있다. 여기에는 관음 화신의 구체적인 양태에 대한 묘사가 없지만 불모(佛母)로 화현하여 어린 아이를 돌본 관음보살의 가피가 강조되고 있다. 또한 비구로 화신하여 향화가 끊어질 위기에 처한 주지 성태를 구제했다는 사례가 있다. 백률사 관음은 국선 부례랑과 그의 낭도인 안상을 구하기 위해 비구로 화신을 나투고 있다. 납치됐던 부례랑과 안상이 홀연히 나타난 곳이 백률사 관음전이라는 것은 그들을 구해온 비구가 곧 백률사 관음의 화신임을 강조하는 것이다. 민장사 관음보살의 영험 설화 역시 유사한 구조를 보이고 있다. 배를 타고 바다를 건너다 난파를 당해 이역(異域)에서 고초를 겪는 장춘을 홀연히 향인(鄉人)의 행색을 한 비구승이 나타나 구해냈다는 이야기이다. ‘향인’의 행색을 했다고 묘사하고 있는 것에서 관음보살이 신라승의 모습으로 현신했음을 시사한다. 역시 민장사에 봉안된 진성 관음보살의 신력을 화신 관념을 토대로 부각하고 있다.

이처럼 체용 구조로 확인되는 진신과 화신의 관계는 특정 장소에 현현 상주하거나 특정 사찰에 봉안된 관음보살상이 진성임을 강조하여 그에 대한 신심을 고취하고자 하는 의도가 내포되어 있다고 할 것이다. 이처럼 신라 민중을 섭화하는 관음 진신의 공능이 화신의 활동과 작용을 통해 발현되는 메커니즘에서 존상이나 도상은 단순한 상이나 그림이 아니라 실질적으로 신라 민중의 원망을 수렴하여 구제하는 진성임이 증험되고 있는 것이다. 신문왕 대 비구니로 화신하여 국로인 경흥 국사의 병을 치유했다고 하는 남항사 십일면 관음보살상이나 눈이 먼 어린 딸의 눈을 치유해준 분황사의 관음도상의 사례도 같은 구조를 보여주고 있다.<sup>377)</sup>

이상 살펴본 것처럼 신라 민중이 주체가 되는 화신 성현 서사의 대표적인 특징은 현신의 당체로서 관음보살의 진신과 유기적으로 연동되고 있다는 점이다.

377) 「광덕 엄장」 조에서 광덕과 엄장의 정토왕생을 도운 광덕의 부인이 본래 분황사의 노비였다는 설명과 함께 관음보살 19응신의 하나임을 강조하고 있다. 이 역시 분황사 관음보살상을 진성을 담지한 신화(神畵)로 인식하는 믿음을 보여주는 것이다. 즉 광덕의 부인이 실상 분황사 관음보살의 화현임을 강조함으로써 그 신성성을 부각시키고 있다고 할 것이다.

다. 그 유형을 크게 두 가지로 볼 수 있는데 우선 낙산이나 오대산 등 신라 국토 내 특정 장소에 수적한 진신을 체로 하여 화현한 화신의 유형을 확인할 수 있다. 「낙산이대성」 조와 「대산오류성중」 조에서 보듯, 이때 화신은 이 땅에 수적한 관음 진신의 권화이자 공능의 담지자로 나타나고 있다. 다음으로 특정 사찰에 봉안된 보살상이나 보살도를 본체로 하여 화현한 관음화신의 유형이다. 중생사, 백률사, 민장사, 남향사, 분황사 등에 봉안된 관음보살상이나 보살도(圖)의 신묘함과 위신력을 강조하는 데 화신 성현의 메커니즘이 원용되고 있다.

이러한 맥락에서 화신성현의 담론은 그 체가 되는 관음보살의 존상이나 관음 주처로 상정된 특정 공간 주재 신성의 위신력을 드러냄으로써 신앙을 고취시키고자 하는 목적이 있다고 할 것이다. 즉 신라인들이 경험하는 관음보살의 화신은 이 땅에 마련된 관음 정토 주재의 진성을 체로 하여 나뉜 권화이거나, 관음사찰 안에 봉안된 존상의 현현으로 인식되는 것이다. 따라서 화신의 관념은 이 땅 곳곳에 상주하는 관음진성의 공능과 신력을 증험하는 기제로 작동함으로써 관음보살의 현존성을 뒷받침하고 있다고 할 것이다.

더욱이 주목할 것은 관음화신의 양태가 신라 기층민으로 모습으로 묘사됨으로써 내 곁에 살아가는 지인 선우가 곧 이 땅 본연의 관음보살의 화현일 수 있다는 믿음을 확산시키고 있다는 점이다. 위의 표를 통해 확인되는 것처럼 신라인들에게 감득된 관음화신의 양태는 신분이나 외형이 신라 민의 모습 그 자체임을 알 수 있다. 청조, 관음송, 쌍죽 등 동물이나 자연물(物化現)의 형태도 볼 수 있다. 무엇보다 화신의 유형이 대체로 승려와 여인으로 나타나고 있다는 점이 주목된다. 백률사 조에서 잡혀갔던 부레랑과 안상 그리고 민장사조에서 해상에서 조난당한 장춘을 구해준 관음보살의 화신은 고향에서 온 신라 비구의 모습으로 묘사되고 있다. 중생사 조의 성태 역시 자신과 같은 비구의 모습으로 화현한 관음보살의 가피를 경험하고 있다. 또한 경흥의 화병을 치유했던 남향사 십일면 관음보살의 화신은 비구니의 모습으로 출현하고 있다.

승려의 모습 외에 관음화신으로 가장 많이 등장하는 것은 여인이다. 주목할 것은 영험설화에서 관음보살의 화신으로 비정된 여인들은 신분과 모습에 있어서 「보문품」 등의 경설에서 제시한 관료, 재관의 부인과 같은 부유층 엘리트 그룹의 화신 유형에 비해 신분적으로 매우 범속한 존재들이라는 점이다. 원효의 기사에서 보듯, 벼를 베고 계곡에서 빨래를 빠는 범속한 민초로 묘사되고

있다. 또 광덕엄장 조에서는 분황사의 노비 출신으로 나타난다. 「대산오류성 중」 조에서 신희거사가 조우했던 관음화신은 노부의 모습으로, 「남백월우성」 조에서 부득과 박박을 성도시킨 관음화신은 산 속에서 길을 헤매는 낭자의 모습으로 등장하고 있다. 이처럼 관음 화신의 양태가 대체로 범속한 존재들로 그려지고 있는 데에는 그만큼 관음신앙이 신라 중대 이후에 일반 민들의 삶과 밀접하게 연동하는 대중적 신앙으로 자리매김했음을 보여주는 것이다. 또한, 관음보살이 이미 토착 신성으로 확고하게 수용되었던 정황을 보여준다. 이와 같은 신라 관음신앙의 성격은 신라 민중의 신앙 속에서 관음의 화신들이 수행했던 역할과 기능에 대한 분석을 통해 보다 구체적으로 드러날 것이다.

## 2) 화신의 기능과 실천적 의미

영험 서사 안에서 관음보살 화신이 수행했던 역할과 기능은 관음신앙에 투사된 신라인들의 신앙적 원력이 무엇이었는지를 확인시켜 준다. 그것이 당대의 사회 문화적 토양 안에서 발현된 것임을 고려할 때 신라불교 안에서 관음신앙의 역할이 보다 분명하게 드러난다. 『삼국유사』 속에서 확인되는 화신 성현의 사례를 살펴볼 때 관음보살에 대한 신라인들의 원력은 크게 두 가지 측면으로 범주화된다. 첫째는 현세적 원망의 성취이다. 재난으로부터의 구제, 득자, 치병과 같은 세간 실지가 신행의 목적이 된다. 두 번째로 성도 또는 왕생을 희구하는 출세간적 원력이다. 『삼국유사』에 수록된 관음신앙의 사례 중에서 성도나 왕생을 모티브로 한 사례의 비중이 적지 않다. 이는 신라 사회에서 관음신앙이 세간과 출세간 실지를 통섭하는 신앙 기제로 원용되었음을 보여주는 것이다. 이하에서는 이처럼 세간 및 출세간 실지를 통섭하는 신성으로서 관음보살의 역할과 기능이 화신 성현의 서사 안에서 어떻게 구체화되고 있는지를 해당 사례들에 대한 분석을 통해 확인할 것이다.

### (1) 현세적 원망의 섭화

#### 가. 제난(諸難)의 구제

수용의 과정을 통해 볼 때 불교는 치병이나 재액을 해결하는 역할을 통해 신라 왕실과 우선 연결되었음을 볼 수 있다. 치병과 양재라고 하는 실용적 기능의 차원에서 불교가 수용되면서 중고기 신라 사회에서 재난 구호의 기능을 주로 담당했던 것은 소위 잡밀에 해당하는 주술적 행법이었다. 선덕여왕 대 일본의 활동에서 확인되는 바와 같이 『약사경』이 우선적으로 중요한 위치를 차지하였다. 일본 이후에 명랑이 문무왕 대에 낭산 신유림에 사천왕사를 세우고 문두루비법을 설행하여 당의 침공을 물리쳤다는 기록이 있다. 사천왕사의 건립은 『금광명경』의 「사천왕품」을 바탕으로 한 것이며, 문두루비밀법은 “만약 말세의 제자들이 위급한 액난을 만나면 오방신과 그 권속의 이름을 써서 둥근 나무 위에 붙여라. 이것을 문두루비법이라고 한다.”<sup>378)</sup>는 『관정경』의 경설에 의지한 것이다.

문두루비법은 대체로 유가 승려들에 의해 수행되었는데 『관정경』의 의궤, 『금광명경』의 호국 사상과 대승의 유가행이 결합 되고 있음을 볼 수 있다. 이를 통해 적군을 물리쳤던 명랑은 신인종의 조사가 되었다.<sup>379)</sup> 이처럼 신라불교 안에서 『약사경』, 『관정경』, 『금광명경』, 『인왕경』, 『지장십륜경』과 같은 초기 밀교 경전 및 호국경전을 기반으로 치병 양재의 차원에서 재난 구호 신앙이 형성되었음을 볼 수 있다.<sup>380)</sup> 주술성에 기반한 이와 같은 행법들은 불교가 재래의 무속 신앙을 대체하고, 신라 사회에 자리매김하는 데 큰 비중을 차지했다고 할 것이다.

주목할 것은 중대 이후에는 관음신앙이 이와 같은 재난 구호의 방편으로 중요한 위치를 점유하게 되었다는 점이다. 삼국의 통일과 함께 중대는 불교사상의 발전과 신앙의 대중화가 이루어진 시기였고, 무엇보다 실천신앙의 측면에서 미타정토 신앙과 관음 신앙이 융성했다. 이러한 정황 속에서 관음 신앙은 신라 왕실은 물론 일반 민중들의 삶 속에서 당면한 위난이나 재액을 극복하는 대표적인 신앙 기제로 원용되었음을 볼 수 있다. 이를 보여주는 초기의 사례는 『삼국유사』 기이편에 수록된 「문무왕 법민」 조이다. 여기에는 태종무열왕

378) 『灌頂經』(T21.1331, 515b14~26): 佛告天帝釋 是爲五方神王名字 若後末世四輩弟子 危厄之日 取上五方神王名字及其眷屬 寫著員木之上 名爲文頭婁法.

379) 곽경순, 「신라 사천왕사 쌍탑에 관한 연구」, 48, 51.

380) 『地藏十輪經』 역시 대표적인 호국경전으로 여래가 오락악세에서 능히 법륜을 굴러 원적을 제압하고 번뇌를 멸하여 중생들을 삼승의 불퇴지에 머물게 하는 것이 십륜을 성취한 때문이라고 보고, 여래십륜은 관정찰제리왕이 능히 외적을 멸하여 국토를 수호하는 관정왕십륜에 비유하고 있다(고익진, 『한국고대불교사상사』, 405).

의 아들이자 문무왕의 동생인 김인문이 당에서 옥난을 겪게 되자 이를 해결하기 위해 사찰(인용사)을 건립하여 관음도량을 개설하였다는 기사가 실려 있다.

인문이 옥에 갇혀 있을 때 국인(國人)이 그를 위해 절을 지어 인용사(仁容寺)라고 하고 관음도량(觀音道場)을 개설하였더니, 인문이 돌아오다가 해상에서 죽으니 그 도량을 고쳐서 미타도량(彌陀道場)으로 삼았는데 지금까지 전한다.<sup>381)</sup>

이 기사는 김인문의 생사와 관련하여 당대인들에게 유통되었던 관음신앙과 미타신앙을 동시에 보여주는 자료로서 의미가 있다. 사례에서 김인문이 겪었던 고초는 ‘옥난(獄難)’으로서, 이는 『법화경』 「보문품」에서 제시한 대표적 재난 유형의 하나이다. 타국에서 옥고를 겪고 있는 김인문을 관음보살의 가피로 구호하고자 하는 원력이 드러나 있다. 인문이 귀국 중에 죽음을 맞이하게 되자 관음도량을 미타도량으로 바꾸어 명복을 빌었다고 하고 있다.<sup>382)</sup> 이처럼 관음도량과 미타도량을 구분하여 설치한 것은 당대인들이 관음 신앙을 현세적 구호 기제로, 미타 신앙은 임종 및 내세를 의탁하는 기제로 수용하였음을 보여주는 것이다. 즉 현세적 문제와 관련하여서는 관음보살에 임종 및 내세와 관련하여서는 아미타불에 귀의하였음을 알 수 있다. 이는 앞서 고찰한 바와 같이 관음보살이 미타불의 협시로서가 아니라, 『법화경』 「보문품」을 기저로 하는 독립 신성으로서 인식되었음을 보여주는 것이다. 이러한 관음보살의 독존적 위상은 통일신라 금동상 가운데 보관화불이 그대로 표현된 예가 그다지 많지 않은 것을 통해서도 확인할 수 있다.<sup>383)</sup>

381) 『삼국유사』 권2, 기이편, 「文武王法敏」王聞文俊善奏帝有寬赦之意 乃命強首先生作請放仁問表, 以舍人遠禹奏於唐. 帝見表流涕赦仁問慰送之. 仁問在獄時, 國人爲勑寺名仁容寺, 開設觀音道場, 及仁問來還死於海上, 改爲彌陀道場, 至今猶存.

『삼국사기』 권44 열전 ‘김인문전(金仁問傳)’은 “694년(효소왕 3년) 4월 29일에 당 長安에서 (인문이) 병으로 죽자 당에서 朝散大夫 行司禮寺大醫署令 陸元景 등을 보내어 그의 靈柩를 신라로 운반했다.”고 기록하고 있어 귀국하던 도중 해상에서 죽었다고 하는 『삼국유사』의 기록과 차이가 난다. 인용사는 경주 월성의 남쪽에 위치한 사찰로, 김인문의 원찰로서의 성격을 지니는 것으로 볼 수 있다.

382) 도량을 쉽게 전환할 수 있었던 것은 불보살을 모신 법단이 쉽게 변화시킬 수 있는 재료로 설치되었기 때문으로 추정된다. 따라서 화상을 이용하거나 천이나 종이처럼 가변성이 풍부한 재료를 이용하여 도량을 가설했던 것으로 보인다(강희정, 「통일신라 관음보살상 연구 시론」, 7~8).

383) 미타 관계 경전에 아미타불 좌우에 관음·세지보살이 있고, 그들의 머리에 쓴 보관에

좀 더 후대의 사례인 「삼소관음중생사」 조는 재난 구호의 신성으로서 관음보살의 역할이 화신 관념을 토대로 매우 구체적으로 나타나고 있다. 삼소는 신라 왕경 안에 세워진 세 군데의 사찰로서 제목에 제시된 중생사와 뒤이어 나타나는 백률사, 민장사를 가리키는 것이다. 중생사<sup>384)</sup>가 가장 먼저 건립된 것으로 보이며, 백률사는 효소왕과 관련된 것으로 보아 효소왕 대 이전에 건립되었을 것이다.<sup>385)</sup> 또한 민장사는 각간 민장이 단월이 되어 사가위사(私家爲寺)한 사찰로 추정되고 있다. 이처럼 일연이 중생사와 백률사, 민장사 기사를 ‘삼소관음’이라는 주제로 묶고 있는 데에는 세 기사의 핵심 모티브가 모두 각 사찰에 봉안된 관음보살상과 관련된 것이기 때문으로 보인다. 세 곳에 봉안된 관음 존상의 신력을 강조하고자 하는 의도를 볼 수 있는데, 화신 성현의 메커니즘이 이를 증험하는 기제로 작동하고 있다.

우선 세 사찰의 관음보살상 조성과 관련된 인연 설화를 살펴보면 『삼국유사』의 「삼소관음 중생사」 조에는 중국 천자의 진영(眞影)을 그렸던 화공이 중생사 11면관음보살상을 조성했음을 밝히고 있다. 일연은 그 화공을 장승요(張僧繇)로 추정하면서도 그가 살았던 시대와 중생사 관음상 조성 시기에 착종이 있음을 지적하고 있다.<sup>386)</sup> 「백률사」 조에는 “계림(鷄林)의 북쪽 산을 금강령(金剛嶺) 남쪽 백률사에 대비상(大悲像)이 하나 있는데 영험하고 신이함이 자못 뚜렷하다. 사람들이 말하기를 중국의 귀신같은 솜씨를 가진 장인(匠人)이 중생사의 불상을 빚어 만들 때 함께 만든 것이다. 대성(大聖)이 언젠가 도리천(忉利天)에 올라갔다가 돌아와 법당으로 들어갈 때 밟았던 돌 위의 발자국이 지금까지도 남아 있다.”고 기록하여 중생사와 백률사의 관음상 조성자가 동일인임을 밝히고 있다.<sup>387)</sup> 그리고 백률사 대비상이 도리천에 다녀왔다고 하는

---

화불과 정병이 있다고 나온다. 그러므로 화불이 있는 관음은 아미타 신앙에 의거한 것이라고 할 수 있다. 화불이 관음의 보관에 본격적으로 나타나는 것은 대략 수대 들어서라고 생각된다(강희정, 「통일신라 관음보살상 연구 시론」, 11).

384) 현재의 중생사는 1940년대 낭산에 새롭게 조성된 사찰로, 지금의 위치가 신라 당대의 위치가 아니었을 가능성이 있으나, 중생사와 백률사 관계를 근거로 신라 당대에 도리천으로 인식되었던 낭산에 중생사가 위치하였을 것으로 보인다.

385) 한기문, 「『삼국유사』 탐상편 「민장사」·「영취사」조의 성격」, 18.

386) 『삼국유사』 권3, 탐상편, 「三所觀音 衆生寺」: 新羅古傳云, “中華天子有寵姬美艷無雙. 謂古今畫畫有如此者, 乃命善畫者寫真 昼工傳失其名, 或云張僧繇. 則是吳人也. 梁天監中爲武陵王國侍郎直秘閣知畫事, 歷右將軍吳興太守, 則乃中國梁·陳間之天子也. 而傳云唐帝者海東人凡諸國爲唐爾. 其實未詳何代帝王, 兩存之.

387) 『삼국유사』 권3, 탐상편, 「栢栗寺」: 雞林之北岳曰金剛嶺, 山之陽有栢栗寺. 寺有大悲之像一軀, 不知作始而靈異頗著. 或云是中國之神匠塑衆生寺像時并造也. 諺云此大聖曾上

서술은 관음상 봉안에 있어서 낭산의 중생사 관음상 조성과의 연속성을 보여주는 것으로 해석할 수 있다. 백률사 관음상 조성 주체와 관련하여 또 다른 내용을 보여주는 것이 「백률사 중수기」이다. 여기에는 신문왕 대 당나라 승요(僧瑤) 신라에 와서 솔거로 이름을 고쳐 활동하였으며, 전단향목으로 관음상을 만들고 백률사와 중생사, 민장사의 세 절을 세워 봉안했다고 기록되어 있다.<sup>388)</sup> 「백률사중수기」가 1668년(현종 9)에 제작된 것임을 감안할 때, 이때까지 이들 세 사찰이 조선 초기에도 관음성지로 인식되었던 것으로 보인다.<sup>389)</sup>

기사의 내용을 통해 볼 때 중생사와 백률사의 관음상은 모두 십일면관이었던 것으로 추정된다. 대중들이 쉽게 접근하고 기도를 할 수 있었던 대상이라면 소형의 보살상은 아니었을 것이다. 대형이었다면 이들은 화상이나 소상(塑像) 혹은 목상(木像)이었을 것이다.<sup>390)</sup> 「백률사」 조에서 ‘장인이 중생사의 불상을 빚어서 만들 때 함께 만든 것’이라는 언급에 따르면 소조상이었을 것으로 추정된다. 그런데 후대의 「백률사 중수기」에는 목상으로 나타나고 있다. 존상을 만든 장인을 중국 남북조 시대 신통력을 지닌 화가로 유명했던 장승요(張僧繇, 502~557)<sup>391)</sup>로 비정한 것은 두 조상이 장승요 풍의 사실성을 띤 생동감 있는 조각상이었음을 추정케 해준다. 장승요와 같은 신장(神匠)에 의해 조성된 것임을 강조함으로써 삼소에 봉안된 관음보살상의 위상을 부각하고자

初利天還來，入法堂時所履石上脚迹至今不剝。或云救夫禮郎還來時之所視迹也。

백률사가 위치했던 금강산은 불교 수용 이전 시기부터 정치적, 신앙적 중심지로서, 신라 시대 경주 4악인 토함산(동악), 남산(남악), 선도산(서악)과 함께 북악으로 불렸다. 현재에도 이곳에 백률사가 자리하고 있는데, 사찰 입구의 바위에 법당을 향해있는 자취를 관음보살의 발자국이라고 하고 있다. 이를 통해 인용 본문의 백률사의 후신으로서 오늘날까지 그 자리에서 사격을 유지해오고 있음을 알 수 있다(여성구, 「신라의 백률사와 관음보살상」, 314).

388) 「栢栗寺重修記」: 昔新羅三十二神文王之世 有木自東海而來 入于開雲浦 東流七日 于時這有 唐人僧理 來入國中 改名 率居盡物生靈 信向者衆矣 王命率居奉詔往見而納言曰 梅檀香木從佛土而來 第一無價寶也 於時王 以其木 又命率居作觀音三像而刳立三寺 一日栢栗 二日衆生 三日敏藏 三像安邀 屬納田民 供養致敬而神通明現.), 조선총독부, 『조선사찰사료』(상), 420-421; 신종원, 「『삼국유사』에 실린 분황사관음보살 설화 역주」, 43).

389) 조범환, 「『삼국유사』 탑상 편에 보이는 삼소관음중생사조에 대한 몇 가지 새로운 검토」, 213-14.

390) 강희정, 「통일신라 관음보살상 연구 시론」, 9.

391) 당나라 장언원의 『歷代名畫記』 권7 「梁二十人」 중의 장승요 편에는 장승요가 금릉 안락사 벽에 용을 그려놓고 눈동자를 그리지 않았는데 마침내 눈동자를 그리니 용이 날아가 버렸단다가, 천왕사라는 절에 공자의 그림을 그려 황제가 의아했는데, 역분에 훗날 불교 탄압이 일어났을 때 그곳만 살아남았다는 등 다소 신비주의적인 이야기들이 실려 있다(주수완, 「관음상 영험기와 통일신라시대 사실적 조각양식의 확립」, 17-18).

하는 의도가 내포되어 있다고 할 것이다.

주목할 것은 이들 세 사찰의 관음보살상과 관련된 영험 서사의 구조가 매우 유사하게 나타나고 있다는 점이다. 모두 각 사찰에 봉안된 관음보살상이 화신을 나투어 재난을 당한 주인공들을 구제했다는 것이 서사의 핵심 모티브이다. 우선 가장 이른 시기의 사례인 「백률사」 조부터 살펴보면, 효소왕 대 국선인 부례랑과 안상이 북명(北溟) 지경에서 말갈(靺鞨)로 추정되는 적적(狄賊)에게 납치를 당하고, 동시에 왕실의 천존고(天尊庫)에 보관되어 있던 거문고와 만파식적이 실종되는 사건이 일어나는데, 백률사 관세음보살의 가피로 국선과 왕실의 보고가 모두 귀환했다는 이야기를 서사가 장황하게 나타내고 있다.<sup>392)</sup>

백률사 관음보살과 관련된 영험담은 다수 유통되어왔던 것으로 보이는데, 이와 관련하여 고려 시대 문인인 박효수(朴孝修, ?~1337)는 백률사를 방문하고 지은 시에서 부례랑 설화, 전쟁 종식 설화, 지혜 수여 설화를 언급하고 있다.<sup>393)</sup> 이를 통해 고려사회에서도 백률사 관음존상에 대한 신앙이 이어지고 있었음을 알 수 있다. 주지하는 바와 같이 일연은 부례랑 설화만을 신고 있다.<sup>394)</sup> 일연이 부례랑 설화에 주목한 것은 그것이 백률사 관음상의 영험과 관련하여 가장 대표적인 사례였음을 보여준다.

내용을 살펴보면 효소왕 대 국선 부례랑의 납치 사건 그리고 신적과 거문고의 실종사건을 관음 영험 서사 안에 아우르고 있다. 부례랑이 국선이라는 점,<sup>395)</sup> 부례랑의 실종과 관련하여 신라 왕실의 수호 상징인 신적과 거문고가 함께 언급되고 있다는 점에서, 이 사건은 당대 왕실이 급박한 위기상황에 처

392) 『삼국유사』 권3, 탑상편, 「栢栗寺」.

393) 박효수의 시에, “... 법당에 백의관음(白衣觀音)이 있으니, 묘한 조화가 비할 데 없네. 거문고와 옥피리로 바다를 건넜으니, 지난 일이 벽 뒤에 가득하네. 병화(兵禍)가 두려워서 여기 와 빌었더니, 방패와 창이 곧 위세를 감추었다네. 노둔함을 한탄하여 총명을 빌었더니, 어리석고 노둔한 자에게 총명을 내려줬네. 구하는 모든 것에 감응해주니, 넓은 문은 일찍이 닫히지 않았구나. ...” 하였다(『신증동국여지승람』 권21, 경상도 경주부 불우 백률사조).

394) 여성구, 「신라의 백률사와 관음보살상」, 312.

395) 효소왕과 화랑의 관계는 효소왕이 즉위 초 부례랑을 국선(國仙)으로 임명했다는 사실에서 관련성을 찾을 수 있다. 이는 통일 전쟁 이후 신문왕 대에 이르기까지 화랑의 존재가 보이지 않았다는 점에서 이 시기에 국선이 다시 등장한 사실은 효소왕은 정치적 지지기반으로 화랑을 이용하였던 것으로 추정된다. 화랑제가 신문왕대에 폐지되었던 것으로 보기도 하는데(이종욱, 「新羅 中古時代의 화랑도」, 637.), 폐지의 여부는 확실하지 않으나, 효소왕대 다시 활용, 부각되었다는 점은 주목된다(신선혜, 「『삼국유사』 탑상편 「백률사조」의 종합적 검토」, 65).



해있었음을 상징적으로 시사하는 것으로 볼 수 있다. 그리고 그와 같은 위기를 해결하는데 동원되는 것이 백률사 관음보살의 신력이다. 붙잡혀 간 아들의 무사 귀환을 위해 부레랑의 양친은 백률사 대비상 앞에 나아가 여러 날 기도하였고, 그러던 중 향탁 위에는 거문고와 피리가, 관음상 뒤에는 잡혀갔던 부레랑과 안상이 홀연히 나타났다는 것이다. 신적과 거문고, 부레랑과 안상의 귀환이 모두 백률사에 봉안된 관음보살의 가피임을 강조하고 있다.

그리고 그와 같은 관음보살상의 공능을 입증하는 기제가 화신의 관념이다. 이국(異國)에 잡혀간 부레랑과 안상을 구해준 이는 홀연히 나타난 ‘용모 단정한 비구승’으로 묘사되고 있는데, 곧 백률사 관음대성의 화신임이 시사되고 있다. 여기서 확인되는 재난의 유형은 ‘적적(狄賊)<sup>396)</sup>’으로 표현된 북방의 이민족에게 신라의 국선이 잡혀간 상황을 고려할 때 「보문품」의 제시된 칠난(七難) 중에 ‘적난(賊難)’에 해당한다고 할 것이다.

한편, 기사에서 신라 왕실의 수호 신물이라고 할 수 있는 만파식적과 거문고가 관음보살의 구제 방편으로 사용되고 있다는 점이 주목된다. 본문에 따르면 부레랑과 안상이 잡혀간 다음 날 왕실 천존고(天尊庫) 위에 이상한 구름이 덮이더니 신적과 거문고가 사라졌는데, 결과적으로 관음의 화신인 비구승이 그것을 가지고 부레랑과 안상을 구제해 오는 방편으로 사용했음을 밝히고 있다. 신적과 거문고가 재래의 신격에 기반을 둔 왕실 수호의 신물임을 고려할 때 관음보살의 화신이 그것을 구제의 도구로 사용했다는 서술은 왕실 수호의 신성이 관음보살로 대체되었음을 보여주는 것이다. 효소왕이 부레랑과 그 부모에게 큰 벼슬을 내리고 백률사에 크게 시주했다는 점도 왕실의 관음 신앙을 뒷받침한다. 어쨌든 국선의 납치, 중대 왕권의 수호 상징인 신적과 거문고의 실종은 당시 왕실이 처한 위기를 보여주는 것이다. 그리고 관음보살의 신력으로 말미암아 왕실이 처했던 위기 상황이 온전히 극복되었음을 강조함으로써 진성(眞聖)으로서 백률사 관음상의 위상을 고양하고 있다고 할 것이다.

다음으로 「민장사」조를 살펴보자. 일연이 참조한 민장사에 대한 원천 자료는 당시까지 남아 있던 사중기(寺中記)였던 것으로 추정된다. 요원의 『법화영험전』 하권에 ‘흑풍취기선방(黑風吹其船舫)’이라는 제목으로 같은 내용이 실려 있는데, 사례 말미에 근거자료로 『민장사기』와 『계림고기』를 보았다고 하

396) 원래 중국에서 북방민족을 지칭하는 말이다. 따라서 신라의 북방민족인 말갈족을 가리키는 것으로 보인다.

고 있기 때문이다.<sup>397)</sup> 민장 각간의 원찰에서 출발한 것으로 보이는 민장사는 경덕왕 대 관음보살의 영험이 강조되었다. 왕경 내에 존재했던 것으로 추정되는데 우금리에 사는 보개가 민장사 관음에 기도하러 왔다는 점에서 이를 확인할 수 있다. 따라서 왕경이 리방제(里坊制)로 정비되어 있던 시대인 경덕왕 대 건립된 사찰로 볼 수 있다.<sup>398)</sup>

내용에 따르면 바닷길을 따라 장사를 하는 장춘이 해상에서 실종되는 사건이 발생한다. 그러자 어머니인 보개가 아들을 위해 민장사의 관음보살상 앞에 나가서 7일 동안 간절히 기도하였더니 불현 듯 장춘이 살아서 돌아왔다는 것이다.<sup>399)</sup> 해상을 통해 장사하는 것을 업으로 하는 보개와 그 어머니는 신라 하층민에 해당하는 사람들임을 알 수 있다. 보개가 바다로 나가 실종된 아들이 돌아오도록 관음보살상 앞에 나아가 기도를 했다는 것은 이미 일반 서민들에게도 관음보살이 재난 구제의 신성으로 인식되었음을 보여주는 것이다. 난파를 당해 타지에서 노역을 하던 장춘은 ‘고향 마을에서 온 듯한 행색’의 비구승에 의해 구출이 되어 무사 귀향하게 된다. ‘고향 마을에서 온 듯한 비구’라는 표현을 통해 관음보살이 신라 승려의 모습으로 화신했음을 알 수 있다. 「백률사」 조와 마찬가지로 재난의 구호자로서 관음보살 화신의 양태가 비구승으로 나타나고 있다. ‘수난(水難)’의 구제자로서 관음보살의 모습이 나타나고 있다는 점에서 역시 「보문품」에 제시된 관음 구제의 유형임을 알 수 있다.

백률사의 사례와 마찬가지로 왕실 관음 신앙의 면모를 확인할 수 있는데, 경덕왕이 장춘의 귀환 소식을 듣고 절에 받을 주고 또 재물과 폐백을 바쳤다는 내용이 그것이다. 요원의 『법화영험전』에는 ‘경덕왕이 매월 초 8일에 이 절에 행행(幸行)하여 예참하는 것을 영원히 정식(定式)으로 삼았다.’고 하여 왕이 매달 직접 행차했다는 기록을 전해주고 있다. ‘보개와 장춘도 이웃 마을의 청신사녀(淸信士女)와 약속을 맺고 특별히 금자연경(金字蓮經) 1부를 완성하여 매년 춘삼월에 도량을 열고 묘리(妙理)를 펴고 관세음보살을 예경하고 큰 은혜에 보답하고자 했다.’고 기록하고 있는데<sup>400)</sup> 이는 민장사가 『법화경』 소의

397) 한기문, 「『삼국유사』 탐상편 「민장사」·「영취사」조의 성격」, 13.

398) 한기문, 「『삼국유사』 탐상편 「민장사」·「영취사」조의 성격」, 18.

399) 『삼국유사』 권3, 탐상편, 「敏藏寺」: 禺金里貧女寶開有子名長春. 從海賈而征, 久無音耗. 其母就敏藏寺觀音前克祈七日, 而長春忽至. 問其由緒曰, “海中風飄舶壞同侶皆不免, 予乘隻板歸泊吳涯. 吳人收之俾耕于野. 有異僧如鄉里來, 予慰勤勤率我同行, 前有深渠僧掖我跳之. 昏昏間如聞鄉音與哭泣之聲, 見之乃已屆此矣. 日晡時離吳至此纔戌初即天寶四年乙酉四月八日也. 景德王聞之, 施田於寺又納財幣焉.

의 관음사찰임을 보여주는 것이다. 요원이 『법화영험전』에 이 기사를 수록하기 전에 ‘약견(略見)’하였다고 하는 천책(天頤)의 『해동전흥록』이 『법화경』 신앙을 현창하는 저작이라는 점도 이를 뒷받침한다. 민장사에 국왕이 매월 친행한 것은 물론이고, 이웃 마을의 여러 신자들과 매년 봄에 도량을 열었다는 것은 민장사가 귀족 개인의 원찰의 성격을 벗어나 국왕과 왕경민의 사원으로 성격이 전환되었음을 볼 수 있다.<sup>401)</sup>

중생사와 관련된 영험 사례 역시 「보문품」 기저의 재난 구호자로서 관음보살의 모습을 보여준다. 백률사가 효소왕 이전에 창건된 사찰임을 전제한다면, 중생사는 적어도 그 이전에 창건되었을 가능성이 높다.<sup>402)</sup> 관음 조성의 설화를 통해 볼 때, 백률사 관음상이 방문했다고 하는 도리천은 당시 신라에서 도리천으로 비정되었던 낭산이었을 것이다. 이는 중생사가 낭산에 위치했던 사찰임을 시사하는 것이다. 현재 낭산에 건립된 중생사 역시 그러한 역사성에 기인하는 것으로 볼 수 있다.

「삼소관음 중생사」조에 나타나는 관음상 조성 연기담은 신라 중대의 사건이다. 그리고 이어 나타나는 관음보살상과 관련된 영험 설화는 후삼국 전쟁기 및 고려 시대가 배경이다. 즉 중생사는 신라뿐만 아니라 고려 시대에도 중요한 관음사찰로 기능했던 것으로 보인다. 일연이 『삼국유사』의 편제에 중생사를 취한 것 역시 당대 중생사의 사격이 백률사, 민장사보다 높았음을 반영한다고 할 수 있다.<sup>403)</sup>

「삼소관음 중생사」조의 관음 영험 기사는 크게 세 가지로 구분 된다. 우선

400) 『法華靈驗傳』(H6, 565b11~16): 時離吳 戌時到此堂中 景德王 聞而敬重 優信賄 永充供養 每於月生八日 幸寺禮讚 永爲定式 寶開與長春 約結鄰里 清信士女 特成金字蓮經一部 每至春三月 爲立道場 敷宣妙理 精修禮敬 仰賽玄恩華靈驗傳卷下.

401) 한기문, 「『삼국유사』 탐상편 「민장사」·「영취사」조의 성격」, 19.

402) 중생사 관음상의 조성 시기를 통해 중생사 창건 시기를 유추해볼 수 있을 것이다. 강희정은 높이가 2.2m에 이르는 경주 박물관 소장의 석조관음상이 아미타의 형식였는지는 알 수 없으나 낭산 중생사지에서 멀지 않은 곳에서 수습되어 중생사와의 관련성이 제기된 바 있다. 이시기의 석조불상과 비교하더라도 단독 원각상으로는 상당히 큰 규모의 조각으로 통일신라 관음신앙의 중요성을 암묵적으로 웅변하는 상으로서, 마모가 심해서 명확하게 보이지는 않지만 11면 관음으로 추정되는데, 이 상은 통일 초기의 비교적 이른 시기에 조성된 것으로 보는 견해를 밝히고 있다(강희정, 「통일신라 관음보살상 연구」, 22).

403) 조범환은 관음 삼소 중 중생사의 기록이 가장 풍부한 것은 고려시대에도 관련 영험담이 전해졌기 때문이라고 추정하였다. 중생사의 쇠락에 대해서 단월인 최은함과 최승로의 개경 이주를 들고 있다(조범환, 「『삼국유사』 탐상 편에 보이는 「삼소관음중생사」조에 대한 몇 가지 새로운 검토」, 212).

최은함이 중생사 관음보살의 가피로 아들을 얻었고, 견훤의 침입에 따른 전란의 상황에서 아들을 중생사 관음상 아래에 두고 피난 갔는데, 관음보살의 가피로 그 아이가 건강하게 보호되었다는 이야기이다.<sup>404)</sup> 이 기사는 고려 시대 관료인 최승로의 탄생 설화임을 알 수 있다. 부친인 최은함이 관세음보살에게 기도하여 아들을 얻었는데, 후삼국 전란의 와중에 어린 승로를 사찰에 의탁하여 목숨을 보전하였다는 이야기이다. 이러한 내용은 중생사가 최은함이 단월로 있던 사찰임을 보여준다. 전란(戰亂)에서 구호해주는 관세음보살의 공능이 부각되고 있으며, 또 아들이든 딸이든 원하는 대로 얻을 수 있게 해준다고 하는 이구양원(二求兩願)의 관념이 토대가 되고 있다는 점에서 역시 「보문품」 기저의 신앙임을 알 수 있다.

두 번째로 향화가 끊어져 사찰의 운영이 어렵게 되었는데, 관세음보살의 가피로 이를 극복하였다는 이야기가 나타나고 있다.<sup>405)</sup> 신라 멸망 후 옛 왕경 사찰로서, 고려 시대에 이르러 향화가 끊어진 중생사의 정황을 보여준다. 단월로 있던 최은함과 그 일가가 고려 왕건에 귀부(歸附)하여 모두 개성으로 옮겨간 것이 중생사가 경제적으로 어렵게 된 결정적 이유라고 할 것이다.<sup>406)</sup> 사찰을 지키고 있던 성태가 더 이상 향화 유지의 희망이 없어 사찰을 떠나려 하는데, 꿈에 관음대성의 몽조(夢兆)가 있는 후, 현 김해시 일대인 금주(金州) 땅을 기반으로 한 새로운 세력이 단월로 등장하였음을 보여준다. 여기서 금주

404) 『삼국유사』 권3, 답사편, 「三所觀音 衆生寺」: 羅季天成中, 正甫崔殷誠久無胤息詣茲寺大慈前祈禱, 有娠而生男. 未盈三朔, 百濟甄萱襲犯京師城中大潰. 殷誠抱兒來告曰, “隣兵奄至事急矣, 赤子累重不能俱免, 若誠大聖之所賜, 願借大慈之力覆養之, 令我父子再得相見.” 涕泣悲惋三泣而三告之, 褻以襁褓藏諸狴座下眷眷而去. 經半月寇退來尋之, 肌膚如新浴兒體孺好乳香尚痕於口. 抱持歸養及壯聰惠過人. 是爲承魯, 位至正匡.

405) 『삼국유사』 권3, 답사편, 「三所觀音 衆生寺」: 又統和十年三月主寺釋性泰跪於菩薩前自言, “弟子久住茲寺精勤香火晝夜匪懈, 然以寺無田出香祀無繼, 將移他所故來辭爾.” 是日假寐夢大聖謂曰, “師且住無遠離. 我以緣化充齋費.” 僧忻然感寤遂留不行. 後十三日忽有二人馬載牛馱到於門前. 寺僧出問, “何所而來”, 曰 “我等是金州界人, 向有一比丘到我云, ‘我住東京衆生寺久矣, 欲以四事之難緣化到此’, 是以斂施隣閭, 得米六碩鹽四碩負載而來.” 僧曰 “此寺無人緣化者, 爾輩恐聞之誤.” 其人曰, “向之比丘孿我輩而來, 到此神見井邊曰, ‘距寺不遠我先往待之’, 我輩隨逐而來.” 寺僧引入法堂前, 其人瞻禮大聖相謂曰, “此緣化比丘之像也.” 驚嘆不已. 故所納米鹽追年不廢. 又一夕寺門有火災閭里奔救, 升堂見像不知所在, 視之已立在庭中矣. 問其出者誰, 皆曰不知, 乃知大聖靈威也.

406) 경순왕의 고려 귀부로 말미암아 최은함과 최승로의 개경 이주는 중생사의 경제적 기반에도 영향을 주게 되었다. 즉 단월이었던 최씨 세력의 지원이 끊어지게 되자 중생사는 경제적으로 고통을 겪을 수 밖에 없는 상황에 처하게 되었다. 그렇지만 금주 지역에 거주하는 사람들에 의해 중생사는 다시 경제적으로 회생을 하였다(조범환, 「『삼국유사』 답사 편에 보이는 삼소관음중생사조에 대한 몇 가지 새로운 검토」, 218-19).

지방 사람들을 중생사로 인도한 존재는 비구승으로 화현한 중생사 관음보살이다. 이는 금주인들이 중생사 관음상을 보고 자신들을 인도한 비구와 모습이 일치했다고 증언하는 내용을 통해서 확인된다. 이어서 중생사 화재사건에 대한 기록이 나타나는 데 여기서는 관음상이 스스로 마당으로 걸어 나왔다는 기사를 싣고 있다.<sup>407)</sup> 경제적 어려움으로 인한 주지 성태의 고난을 해결해주고, 동시에 「보문품」에 제시된 화난(火難)의 구제 양상이 확인되고 있다.

세 번째 이야기는 고려 무신정권 시절 무지한 주지 점승이 절을 빼앗기게 된 위기 상황에서 관음보살의 가피로 절의 주지직을 유지하게 되었다는 이야기이다.<sup>408)</sup> 역시 도적난과 관련하여 구제의 양상을 확인할 수 있다. 글을 알지 못하는 점승이 중생사의 주지를 하고 있다는 것은 중생사의 사격이 고려 초에 이르러 그만큼 추락했다는 것을 의미한다. 신라 왕경에서 가장 중요한 관음성지로서 신라 민들의 귀의처였던 중생사의 사격이 쇠락하는 과정을 보여준다. 그리고 그러한 위기상황 속에서도 사찰이 보호되고 유지될 수 있었던 요인이 중생사 관음보살의 영험으로 강조되고 있다. 신라 시대 말기적 혼란 속에서 중생사 관음보살의 신력을 역사적 사건들과 접목하여 제시함으로써 관음보살 구제의 현재성을 강조하고 있다고 할 것이다.

이상 살펴본 것처럼 신라 중대에 관음신앙은 왕실은 물론 일반 민들의 삶 속에 깊이 자리했음을 알 수 있다. 백률사와 민장사의 사례는 관음보살이 신라 중대 왕실의 수호 신성으로 존송 되었음을 보여준다. 이는 도리천 제석 관념을 기반으로 왕실의 권위와 신성성을 강조했던 중고기와 대비되는 현상이라고 할 것이다. 무엇보다도 「보문품」의 경설을 바탕으로 한 재난 구호의 신성으로서 관음보살에 대한 신앙이 부각 되고 있다. 김인문의 사례는 옥난(獄難)의 구제를, 백률사 부례랑의 사례는 적난(賊難)을, 민장사 장춘의 사례는 수난(水難)의 구제에 해당된다. 또한 중생사 조에는 전란(戰亂), 화난(火難), 적난(賊難)은 물론 신도가 줄어들어서 쇠락해진 사찰의 경제적 위기를 구해주는 관음보살의 신력이 부각되고 있다.

407) 『삼국유사』 권3, 탑상편, 「三所觀音 衆生寺」: 又一夕寺門有火災閭里奔救, 升堂見像不知所在, 視之已立在庭中矣. 問其出者誰, 皆曰不知, 乃知大聖靈威也.

408) 『삼국유사』 권3, 탑상편, 「三所觀音 衆生寺」: 又大定十三年癸巳間, 有僧占崇得住茲寺, 不解文字性本純粹精勤火香. 有一僧欲奪其居訴於襯衣天使曰, “茲寺所以國家祈恩奉福之所, 宜選會讀文疎者主之.” 天使然之, 欲試其人乃倒授疏文, 占崇應手披讀如流. 天使服膺退坐房中俾之再讀, 崇鉗口無言. 天使曰 “上人良由大聖之所護也.” 終不奪之. 當時與崇同住者處士金仁夫傳諸鄉老, 筆之于傳.

이와 같이 왕경 내 삼소 관음 사찰과 관련하여 일연은 의도적으로 「보문품」의 7난의 내용에 상응하는 서사들을 선택하여 배치하고 있음이 주목된다. 이를 표로 확인해 보면 다음과 같다.

< 표10 > 재난 구제의 유형

관련 인물	화신의 양태	재난 유형	출처
최은함, 성태	비구	전란, 적난, 화난, 빈곤	권3 탑상4 삼소관음중생사
부레랑, 안상	비구	적난, 수난, 전란	권3 탑상4 백률사
장춘	비구	수난	권3 탑상4 민장사
김인문		옥난	권2 기이2 문호왕법민

서사의 선택과 편집에 나타나는 이와 같은 의도는 신라 사회에서 관음신앙이 자연적, 사회적 재난, 개인과 국가사회가 당면한 위기를 극복하고 구호하는 방편으로 어떻게 기능하였는지를 「보문품」의 경설에 준하여 보여주고자 했던 것으로 이해된다. 동시에 신라 사회에서 「보문품」 기저의 관음신앙이 재난 구호의 기제로 왕실 귀족은 물론 일반 민들에게까지 뿌리내렸음을 보여주는 것이다.

또한 주목할 것은 이처럼 개인적, 국가 사회적으로 당면한 각종 재난의 구호자로서 관음보살의 영험성이 화신 관념을 통해 드러내고 있다는 점이다. 특히 재난 구호의 실질적 주체로 등장한 관음보살 화신의 양태가 대체로 비구로 제시되고 있음을 볼 수 있다. 여기에는 신라 사회에서 불교와 승려가 담당했던 역할과 위상을 부각하려는 의도가 내포되어 있다고 할 것이다.<sup>409)</sup> 실제로

409) 『삼국유사』 5권 9편 138조목에는 수백 승려들의 이름과 살림살이가 기술되어 있다. 이들의 전기와 설화에는 일연의 역사 인식에 기초한 승려상이 투영되어 있다고 볼 수 있다. 여기에는 『삼국유사』를 통해 당대 고려 사회에서 승려의 역할과 위상을 제고하고자 의도가 일연의 의도가 내포되어 있다고 할 것이다(고영섭, 「『삼국유사』의 고승과 성사 이해: 일연의 역사 인식과 관련하여」, 8). 관음보살이 비구로 화신하는 관념은 중국 불교 안에서도 확인할 수 있는데, 십일면관음의 토착화를 주도했던 육조시대 신승인 寶誌와 僧伽는 8세기 초까지 십일면관음의 화신으로 숭배되기도 했다. 그리고 당대 이후

불교수용 이후 신라의 정치 사회적 영역에서 주요한 역할을 담당했던 사람들은 승려들이었다. 통일 전후의 국가 사회적 위기와 혼란의 상황에서 원광, 안흥, 자장, 의상, 원효 등 승려들의 역할이 지대했고, 그 속에서 불교의 호국적 성격이 강하게 부각 되어왔음은 주지의 사실이다. 재난 구호의 화신을 승려 특히 비구로 상징하고 있는 데에서 신라 사회에서 승려가 담지했던 위상과 역할을 부각하고자 했던 의도를 확인할 수 있다. 동시에 찬자 일연이 살았던 당대 고려사회에서 승려의 위상을 제고(提高)하고자 하는 목적도 내포되고 있다고 할 것이다.

#### 나. 자녀의 출생과 보호, 치병

재난 구제의 사례와 별개로 관음신앙 안에 투사된 세속적 원력의 또 다른 유형의 하나는 득자 혹은 자녀의 신변문제와 관련한 것이다. 득자의 원력과 관련해서 『삼국유사』에 기록된 가장 초기의 사례는 선덕여왕(632~647) 때, 자장의 아버지 김무림(金武林)이 아들을 얻으려고 천부관음(千部觀音)을 조성했다는 기사이다.<sup>410)</sup> 아들을 얻으려는 염원으로 김무림이 조성했다는 천부관음은 그 숫자로 미루어 도상을 갖춘 소상(塑像)이거나 화상(畵像)이었을 것으로 추정된다. 천부관음을 밀교의 천수관음으로 해석한 경우도 있지만, 관음을 조성한 시기가 천수관음 신앙이 나타나기에는 이른 선덕여왕 때이고, 천수를 천부로 오해하거나, 오기(誤記)할 이유는 없으므로 문자 그대로 ‘천부(千部)’의 관음으로 이해하는 것이 타당할 할 것이다.<sup>411)</sup>

또 다른 신앙 사례는 앞서 살펴본 「삼소관음 중생사」 조에서 확인된다. 후사가 없던 최은함이 중생사 관음보살상 앞에서 기도하여 아들을 낳았다는 것이다. 여기에는 득자의 성취는 물론이고 자녀를 보호하고 양육하는 불모로서

---

에는 천수관음신앙으로 대체되면서 송대에 이르러 묘선과 같은 여성형 토착관음이 출현하고 있다.(Chün-fang Yü, “Kuan-Yin: The chinese Transformation of Avalokitesvara,” 195).

410) 『삼국유사』 권4, 의해편, 「慈藏定律」.

411) 천수관음 신앙은 7세기 중엽에 『천수경』 관계경전들이 한역되면서 당에 전해진 것으로 추정된다. 그 중 가장 이른 시기에 한역된 경전은 지통(持通)이 649년에 한역한 『천안천비관세음보살다라니신주경』이다. 그러므로 경전의 한역 연대를 생각한다면 선덕여왕 때 천수관음신앙이 있었다고 보기는 어렵다(강희정, 「통일신라 관음보살상 연구 시론」, 7).

관음보살의 면모도 확인된다. 견훤(甄萱)이 서울을 습격하자 난을 피해 왕경을 떠나면서 아이를 중생사 관음보살상 사자와 아래에 감추어두었고, 후에 와서 보니 “살결은 새로 목욕한 것과 같고 모습도 어여쁘고 젓 냄새가 아직도 입에 남아 있었다.”는 묘사를 통해 관음보살의 가피를 강조하고 있다. “진실로 대성(大聖)이 보내신 것이라면 큰 자비의 힘으로 보호하고 길러주시어 우리 부자로 하여금 다시 만나보게 해주소서.”라고 기도했다는 내용에서 자녀를 점지해 주고 출산, 보호 양육하는 대비 불모로서 관음보살에 대한 신앙을 볼 수 있다. 또한 기사의 내용에서 “이 사람이 곧 승로(丞魯)이니 벼슬이 정광(正匡)에 이르렀고, 이로부터 후손이 계승되어 끊이지 않았다.”고 한 데서 득자 및 자손의 번성과 관련하여 관음보살의 영험성이 강조되고 있다.

이처럼 아들이나 딸을 구하거나, 안전한 출산을 기원하는 것은 관음 신앙의 중요한 특징 중 하나이다. 구자(求子)와 안산(安産)에 대한 구체적인 기원은 돈황에서 출토된 여러 종류의 그림들과 막고굴 벽화에 명문과 함께 쓰인 예가 많고, 일본의 경우에도 청량사(淸涼寺) 불상의 복장에 납입된 수월관음경상(水月觀音鏡像)을 묶은 띠에도 비슷한 문구가 있어서 확인이 가능하다.<sup>412)</sup> 자녀를 얻을 수 있게 해주는 관음보살의 공능을 명확하게 제시하고 있는 경전은 주지하는 바와 같이 『법화경』 「보문품」이다. 칠난(七難)과 삼독(三毒)의 구제와 함께, 아들과 딸을 얻기를 구하는 ‘이구양원(二求兩願)’이 대표적인 관음보살의 공능으로 나타나고 있다. 중국 변화관음 신앙의 전개와 함께 득자와 안산의 기능을 특화한 송자관음(送子觀音) 신앙이 형성될 수 있었던 것도 이와 같이 「보문품」의 교설이 바탕이 되었다고 할 것이다.

그런데 최승로의 사례에서 보듯 신라 사회에서 관음보살은 자녀의 출산뿐만 아니라 양육과 보호의 주체로 신앙 되고 있음을 볼 수 있다. 이러한 인식은 앞에서 살펴본 「백률사」와 「민장사」 조 안에서도 확인된다. 「백률사」 조에서 국선 부레랑이 구출된 것이 부레랑의 부모가 납치당한 아들이 무사히 돌아오기를 관음대비상 앞에서 간절히 기도했던 결과임을 알 수 있다. 또한 장춘의 무사 귀환 역시 민장사 관음보살 앞에서 아들을 위해 기도했던 모친 보개의 기도가 결정적 계기로 나타나고 있다. 관음보살이 기본적으로 재난 구호의 신성이라는 점을 전제한다고 할지라도 두 사례 모두 관음보살 영험을 촉발한 것이 부모의 간절한 기도임을 강조하고 있다는 점에서, 자녀의 출산은 물론 양

412) 강희정, 「통일신라 관음보살상 연구 시론」, 7.



육과 신변의 문제를 관음보살에게 의탁하는 신앙을 확인할 수 있다. 또 다른 사례로 「분황사천수대비맹아득안」조를 볼 수 있다.

경덕왕(景德王)때 한기리(漢岐里)의 여인 희명(希明)의 아이가 태어난 지 5년이 지나자 문득 눈이 멀었다. 하루는 그 어머니가 아이를 안고 분황사(芬皇寺) 좌전(左殿) 북쪽 벽에 그린 천수대비(千手大悲) 앞에 나아가서 아이로 하여금 노래를 불러 빌게 하니 마침내 눈이 밝아졌다.<sup>413)</sup>

분황사는 중생사, 백률사, 민장사와 함께 포함하여 4소 관음 성지로 불리기도 했는데, 이는 분황사 관음보살에 대한 신앙이 신라 왕경 내에 확산되어 있었음을 보여준다. 분황사 관음상과 관련하여 「광덕엄장」조에서 광덕의 처가 분황사 노비로 제시되고 있다는 점, 동시에 관음보살의 19응신의 하나인 부녀 화신으로 비정되고 있다는 점에서 분황사 역시 대표적인 관음신앙처였을 것으로 추정된다.

인용문에서 보듯 희명의 딸이 태어난 지 5년 만에 눈이 멀게 되자 모녀가 분황사 천수관음 보살에게 나아와 눈 뜨기를 기원하는 모습이 나타나 있다. 모친인 희명이 아이로 하여금 노래를 불러 빌게 하니 마침내 눈이 밝아졌다는 내용이다. 여기서 5살짜리 여아가 노래를 지어 불렀다는 데 대해 여러 가지 견해가 있으나<sup>414)</sup> 눈 뜨기를 소원하는 간절한 마음을 향가의 형식에 담아 불렀을 것으로 추정된다. 그 소리를 듣고 맹안(盲眼)을 고쳐준 보살상은 분황사 좌전의 북쪽 벽에 그려져 있던 천수관음보살로 나타나고 있다. 이는 화상(畵像)이었던 것으로 추정되는데, 조성자가 솔거로 제시되고 있기 때문이다.

『삼국사기』 「솔거」조에는 황룡사의 소나무와 함께 분황사의 관음상, 단속사의 유마상을 솔거가 그렸다는 기록이 나온다.<sup>415)</sup> 솔거의 걸작을 간직하고 있는 세 사찰 가운데 황룡사는 진흥왕 27년(566), 분황사는 선덕여왕 3년(634)에 완성되었다. 이러한 기록들로 인해 솔거를 진흥왕 대 인물로 보기도 하고, 앞서 언급했던 「백률사중수기」를 근거로 신문왕대로 추정하기도 한다. 신종원은 진흥왕대설이나 신문왕대설이 모두 사실로 뒷받침될만한 증거가 뚜

413) 『삼국유사』 권4, 탑상편, 「芬皇寺千手大悲 盲兒得眼」: 景德王代漢岐里女希明之兒生五稔而忽盲。一日其母抱兒詣芬皇寺左殿北壁畫千手大悲前, 令兒作歌禱之, 遂得明。

414) 신종원, 「『삼국유사』에 실린 분황사관음보살 설화 역주」, 34 참고.

415) 『삼국사기』 권48, 열전 제8, 「率居」.

렸하지 않고, 단속사가 경덕왕 7년(748)에 이순(李純)이 조연소사(槽淵小寺)를 고쳐 지어 만든 대찰이라는 점에서 단속사 유마상이 경덕왕 이전의 작품일 수 없다는 견해를 밝히고 술거를 경덕왕 대 인물로 판정하고 있다. 또 『분황사천수대비 맹아득안』 조가 경덕왕 대의 일이라는 점에서도 희명이 기도했던 분황사 천수관음 역시 술거의 작품일 것으로 추정했다.<sup>416)</sup>

주목할 것은 분황사와 연결된 또 다른 관음보살 영험 사례인 「광덕 엄장조」가 문무왕 대의 일이라는 점이다. 광덕의 부인이 분황사의 노비 출신이며, 동시에 관음보살의 화신이라는 언급은 문무왕 대에도 분황사에 관음보살상이 봉안되어 있었음을 추정케 해준다. 이러한 정황을 고려할 때 술거에 의해 관음도가 제작되기 이전에 분황사에 어떠한 형태로든 이미 관음상이 봉안되어 있었을 가능성을 생각해볼 수 있다. 그리고 경덕왕 대에 이르러 분황사에 술거에 의해 천수관음도가 다시 조성됐을 것으로 추정해볼 수 있다.<sup>417)</sup>

어쨌든 「맹아득안」 조에서 어린 딸의 눈이 멀게 되자 분황사 천수관음 전에 나아와 기도했다고 하는 것은 자녀를 양육 보호하는 신성으로서 관세음보살에 대한 신앙을 보여주는 것이다. 그리고 여기에는 변화관음 신앙에서 강조되는 치병의 공능이 함께 나타나고 있다. 치병과 관련하여 관음보살의 공능을 설하는 대표적인 경전은 『청관음경』을 들 수 있다. 여기에는 비사리국 안에 만연했던 전염병을 관세음보살의 이름을 지송하고 소복독해다라니를 읽으로써 물리쳤다는 내용이 있다.<sup>418)</sup> 『청관음경』을 소의로 한 백제 관음신앙의 면모를

416) 신종원, 「『삼국유사』에 실린 분황사관음보살 설화 역주」, 41-47.

417) 주수완은 경덕왕 대(755년) 분황사의 약사여래불 중건이 이루어지면서 원래의 3금당식이 1탑 금당식으로 변화되었는데, 분황사가 1탑 1금당식으로 바뀐 후에 사역 동쪽의 작은 부속 전각에 그려졌던 벽화가 술거의 작품일 가능성을 제시하였다(「관음상 영험기와 통일신라 시대 사실적 조각 양식의 확립」, 26-27). 따라서 약사불 주존의 사격을 유지하면서도 분황사 내에 어떤 형태로든 관음보살상이 봉안되어 있었고, 경덕왕 대에 전각의 중창이 이루어지면서 술거가 벽화로 천수관음도를 조성하였을 것으로 추정해볼 수 있다. 강희정은 분황사의 창건 연대인 634년 무렵에는 천수관음에 대한 신앙이 발달했을 가능성이 매우 낮은 점을 생각하면 분황사의 천수관음을 술거가 그렸다고 보기는 어려울 것으로 보았는데(「통일신라 관음보살상 연구 시론」, 10.), 술거가 다시 그리기 전 관음보살도가 있었다면 변화관음상이 아니라 「보문품」 기저의 독존 관음도였을 것이다.

418) 『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼』(T20.1043, 034b29~034c07): 時毘舍離大城之中 有一長者名曰月蓋 與其同類五百長者 俱詣佛所到佛所已頭面作禮卻住一面. 白言世尊 此國人民遇大惡病 良醫耆婆盡其道術所不能救 唯願天尊慈愍一切 救濟病苦令得無患. 爾時世尊告長者言 去此不遠正主西方 有佛世尊名無量壽 彼有菩薩名觀世音及大勢至 恒以大悲憐愍一切救濟苦厄.

일본 선광사 창사연기설화에서 확인할 수 있는데, ‘일광삼존불(一光三尊佛)’이 백제에 비천(飛遷) 하였다가, 일본에 전해졌다는 기록이 그것이다.<sup>419)</sup> 이처럼 『청관음경』은 물론, 『십일면관음신주경』, 『천수경』등 밀교 계통의 관음 경전 안에서 재난 구제와 함께 치병의 기능이 강조되고 있는데, 이들 초기 밀교 경전들에 제시된 관음보살 구제의 특징은 기본적으로 『법화경』 「보문품」과 맥락을 같이 하면서, 보다 구체적이고 현실적인 구호의 양상들을 좀더 세부적으로 다양하게 제시하는 것이라고 할 수 있다.

『천수경』에서 관음보살은 모든 병고, 수명, 부요, 일체 악업과 무거운 죄, 장애와 어려움을 여의게 하는 공능의 시혜자로 나타나고 있다. 특히 “대비신주(大悲神呪)를 수지 독송하는 자는 세상의 팔만사천 가지 병을 모두 다 치료하여 낫지 않음이 없도록 할 것이며, 또한 일체 귀신을 부리고, 모든 천마를 항복 받고, 모든 외도를 제압할 수 있느니라.”<sup>420)</sup>라고 하고 하여 신주의 공효를 강조하고 있다. 희명이 천수보살상 앞에서 딸의 맹안을 낫게 해주기를 기원하였다는 기록은 경덕왕 대에 『법화경』 「보문품」 신앙과 병행하여 십일면이나 천수관음을 소의로 한 변화관음 신앙이 유포되어 있었음을 보여준다.

또 희명이 딸로 하여금 노래 즉 향가를 지어 부르게 했다는 것은 관음보살의 ‘대비신주’를 대신한 토착적 신행의 형태로 이해할 수 있다. 글을 알지 못하거나 진언을 암송하기 어려운 일반 기층민들이 향가의 형식으로 관음보살전에 나아와 기도했던 것으로 여겨진다. 이처럼 「맹아득안」 조는 기왕의 「보문품」 기저의 관음보살 구제의 내용을 바탕으로 변화관음 신앙의 행법이 통섭되면서 신라 사회에서 치병, 항마 등으로 관음보살의 구제 영역이 더욱 확대되었음을 보여준다.

중대 관음신앙 안에서 치병의 영험과 관련하여 관음 신앙의 면모를 확인할 수 있는 또 다른 사례로 「경흥우성」조를 들 수 있다. 경흥(620-630)은 백제 말기에 당나라 현장의 신유식학을 접하였고, 그 뒤 현장과 규기의 학설을 따랐던 인물로 알려져 있다. 문무왕이 승하하면서 백제 유민 출신인 경흥을 국사에 봉할 것을 유지로 남겼고, 이를 받들어 신문왕이 즉위하면서 국로(國老)로 책봉하고 삼랑사<sup>421)</sup>에 머물게 했던 것으로 보인다. 그런데 갑자기 병이 들

419) 「善光寺の緣起」, 『大日本佛教全書』 第86卷, 收錄番號 799., pp. 298-307(김영태, 위의 책, p. 103 참고).

420) 『千手經』(T20.1060, 108a26~28): 誦持此神咒者 世間八萬四千種病 悉皆治之無不差者 亦能使令一切鬼神 降諸天魔制諸外道.

어 한달 여를 고생하던 중 한 비구니가 나타나 11가지 상으로 춤을 추어 웃게 하였고, 그로 말미암아 병이 낫게 되었다는 이야기다.

신문왕 대의 대덕 경흥(憬興)은 성이 수씨(水氏)이고 웅천주(熊川州) 사람이다. 나이 18세에 출가하여 삼장에 통달하여 명망이 한 시대에 높았다. 개요(開耀) 원년에 문무왕이 장차 승하하려고 하여 신문왕에게 유언을 남기기를 “경흥 법사는 국사가 될 만하니 짐의 명을 잊지 말아라”라고 하였다. 신문왕이 즉위하자 국로로 책봉하고 삼랑사(三郎寺)에 살게 하였다. 갑자기 병이 나서 한 달을 지냈는데 한 비구니가 와서 그를 문안하고 『화엄경』 중 착한 친구가 병을 고친 이야기를 해주었다. “지금 법사의 병은 근심이 이른 바이니 즐겁게 웃으면 나을 것이다.”라고 하고 곧 열한 가지의 모습을 만들고 각각 광대와 같은 춤을 추니 뽀족하기도 하고 깎은 듯도 하여 변하는 모습이 이루 말할 수 없을 정도였다. 모두 너무 우스워 턱이 빠질 것 같았다. 법사의 병이 자기도 모르게 나았다. 비구니는 드디어 문을 나가서 곧 남향사(南巷寺)로 들어가 숨어버렸는데 가지고 있던 지팡이는 십일면원통상(十一面圓通像) 탕화 앞에 있었다.<sup>422)</sup>

위의 이야기에서 11가지의 모습을 만들어 광대와 같은 춤을 춰서 웃게 함으로써 경흥의 병을 낫게 한 비구니는 남향사 십일면 관음보살의 화신으로 시사되고 있다. 십일면관음의 도움을 얻어 병을 낫게 되었다는 이야기는 중국 관음 영험에서도 중요한 분야를 차지한다. 이원정(李圓淨)이 편찬한 『관음영험록』에는 진에서 수 대의 일로 확인되는 아홉 가지의 치병 영험 사례가 수록되어 있다.<sup>423)</sup> 경흥의 이야기는 요원의 『법화영험전』에도 『해동고승전』을 인용하여 기록되어 있다. 여기서 경흥이 갑자기 병을 얻게 된 요인을 당시 신라 불교계에서 불안했던 경흥의 입지와 관련하여 추정해 볼 수 있다. 경흥이 병을 앓게 된 원인은 기사에서 비구니로 화현한 십일면관음보살이 지적한 바와 같이 ‘우노(憂勞)’ 즉 마음의 근심과 육체적 피로 때문으로 나타나고 있다.

421) 삼랑사는 세 명의 화랑을 위해 창건한 절이었고, 김씨 왕실과 밀접한 관련이 있는데, 미륵사상을 강조했던 경흥의 사상적 경향과도 일치하였다.

422) 『삼국유사』 권5, 감통편, 「憬興遇聖」: 忽寢疾彌月, 有一尼來謁候之, 以華嚴經中善友原病之說爲言曰, “今師之疾憂勞所致喜笑可治.” 乃作十一樣面貌各作俳諧之舞, 巉巖成削變態不可勝言. 皆可脫頤. 師之病不覺洒然. 尼遂出門乃入南巷寺 寺在三郎寺南. 而隱, 所將杖子在幀畫十一面圓通像前.

423) 정병삼, 「의상 화엄사상 연구」, 35.

이는 백제 유민으로 국사의 자리에 앉아 신라 불교계를 이끌어가야 했던 부담감, 특히 교학적 측면에서 신라 고승들과의 대립과 갈등이 병의 원인이 되었을 것이다. 아미타 신앙을 강조했던 원효와 달리 경흥은 미륵신앙을 강조하였고, 오성각별설을 둘러싸고 원측과 대립하고 있던 현장-규기설을 따르는 등 교학적으로도 신라 승려들과의 입장 차이가 있었다. 더구나 경흥이 국로로 임명된 직후에, 신문왕이 당나라에 원측을 신라로 보내줄 것을 계속 요청했던 상황은 큰 압박으로 작용했을 것이다. 통일 이후 유민의 통합을 위해 경흥을 국사로 임명할 것을 당부했던 문무왕의 유언과 달리 신문왕이 경흥을 국사가 아닌 국로로 임명했던 데에는 이와 같은 당대 왕경 불교계의 분위기도 작용하였을 것이다. 따라서 경흥의 병이 비구니의 춤을 통해 다 낫게 되었다고 하는 것은 앞서 말한 고민들이 일정하게 해소되었음을 의미하는 것으로 볼 수 있다. 경흥이 국로에 오른지 몇 년 뒤에 원효는 입적하였고, 원측의 귀국은 현실적으로 불가능해진 상황에서 신라 불교계에서도 어느 정도 경흥을 인정하게 되었음을 의미한다고 볼 수 있다.<sup>424)</sup>

그러데 이어지는 기사는 국가 사회적으로 명망을 얻어 사치스런 생활을 하는 경흥에게 문수보살이 생선을 파는 거사로 화신하여 경책하는 내용이 있다. 경흥이 국로가 된 초기에 감당했던 난관을 극복한 뒤 안정적인 삶과 부귀를 누리면서 수행자로서 어긋난 행실에 젖어 든 모습에 대한 비판적 인식이 내재되어 있다. 이처럼 설화의 구성이 경흥의 삶의 궤적을 보여주면서 관음과 문수의 역할이 화신을 매개로 나타나고 있음을 볼 수 있다. 이는 화신성현의 관념이 교화제도의 대상으로서 신라 민들과 감응하는 보편적인 메커니즘이었음을 보여주는 것이다.

이상의 고찰을 통해 신라 사회에서 관음보살은 실천신앙의 차원에서 기층민들의 현실적 원망을 섭화하는 신성으로 자리매김했음을 알 수 있다. 특히 중대 이후 일반 기층민들의 삶과 연동하는 세간 실지의 대표적인 기제로 통용되었는데, 여기에는 십일면관음보살이나 천수관음과 같은 초기 밀교의 변화관음 신앙이 원용되고 있다. 관음신앙에 투사된 신라인들의 현세 구복적 원력은 크게 재난의 구호, 자년의 출산과 양육 그리고 치병의 양태로 나타나고 있다. 관음보살은 현실적 차원에서 신라 민들이 처한 시대 사회적 재난의 구호자로, 또한 자녀의 출생과 보호의 신격으로, 육체적, 심리적 질병과 아픔을 구제하

424) 박찬홍, 『『삼국유사』 감통편 ‘경흥우성’조를 통해 본 경흥의 생애』, 83-84.

는 신성으로 신앙 되었는데, 이러한 관음보살의 존격은 『법화경』 「보문품」을 바탕으로 형성되었으며, 변화관음 신앙의 전개와 함께 구제의 영역과 관음보살의 위상이 확장되는 흐름을 보여준다고 할 것이다.

## (2) 성도와 왕생의 조력

살펴본 바와 같이 신라인들에게 관음신앙은 대체로 현실적 원망을 성취시켜주는 세간 실지의 기제로 통용되어 왔다. 이는 대승불교 전개의 과정에서 관음신앙이 무엇보다 하근기 중생을 섭화하는 대비 방편으로 기능해왔다는데 기인한다고 할 것이다. 그럼에도 불구하고 성도나 정등각의 성취와 같은 불교 본령의 출세간적 목표를 궁극적으로 제시하고 있음은 주지의 사실이다. 『법화경』 「보문품」에도 삼독의 번뇌를 해탈시켜 주는 것이 관음보살 구제의 주요한 영역으로 제시되고 있다. 이와 함께 미타정토 신앙에서는 신행자의 왕생을 견인하는 주체로 관음보살의 역할이 나타나고 있다.

불교가 확고히 자리매김하면서 업설, 인과설, 생천, 정토왕생 등의 관념이 신라 민들의 실존과 연동된 패러다임으로 작동하면서, 출가자는 물론 재가자들 사이에서도 성도를 추구하거나 정토왕생을 희구하는 출세간적 지향이 보편화되었음을 『삼국유사』는 보여준다. 그리고 이처럼 성도나 정토왕생의 모티브가 중심이 되는 신앙 사례에서 관음보살 화신의 역할과 기능이 매우 부각되고 있다. 화신 관념을 토대로 성도와 왕생의 조인으로서 관음보살의 구체적 역할이 제시되고 있는 영험 사례들을 살펴보면 다음과 같다.

< 표11 > 성도 · 왕생 설화와 관음 화신의 양태

화신유형	관련 인물	현신의 목적	출처
남자	노힐부득, 달달박박	성불 조력	권3 탑상, 「남백월이성」
여인 (刈稻女, 洗女)	원효	성도조력 치심극복/분별심 극복	권3 탑상, 「낙산이대성 관음 정취 조신」
여인	조신	성도조력/탐심극복	권3 탑상, 「낙산이대성 관음 정취 조신」

비구니	경흥	성도조력/진심극복	권5 감통, 「경흥우성」
노부인	신효	성도조력	권3 탑상, 「대산오류성중」
부인	광덕, 엄장	왕생 조결	권4 탑상, 「광덕엄장」
거사	육면 외 정토수행자	왕생조력	권5 감통, 「육면비념불서승」

신라 관음 신앙 안에서 성도 및 왕생의 화소가 등장하는 시기는 대체로 중 하대에 집중해 있다. 주지하는 바와 같이 중대 신라는 제반의 불교 사상에 대한 탐구와 해석 작업이 한국불교 역사상 가장 치열했던 시기이며, 동시에 기층민에 이르기까지 신앙 실천의 대중화가 이루어졌던 시대이다. 이러한 정황 속에서 관음 신앙 역시 현실 구복적 차원을 넘어서 성도와 왕생을 추동하는 실질적인 기제로 수용되었음을 볼 수 있다. 대표적인 사례로 가장 앞선 시기의 기사인 「광덕엄장」조를 살펴보면 다음과 같다.

문무왕 대에 광덕(廣德)과 엄장(嚴莊)이라는 사람이 있었다. 두 사람은 서로 친하여 밤낮으로 약속하여 말하였다. “먼저 극락으로 가는 사람은 모름지기 알려야 한다.” … 하루는 해 그림자가 붉은 빛을 띠고 솔그늘이 고요히 저물었는데 창밖에 소리가 났는데 “나는 이미 서쪽으로 가니 자네는 잘 살다가 빨리 나를 따라 오라”라고 알렸다. 엄장이 문을 밀치고 나와 그것을 살펴보니 구름 밖에 천악(天樂) 소리가 들리고 밝은 빛이 땅으로 이어져 있었다. 다음날 그 집을 찾아가니 광덕은 과연 죽어 있었다. … (엄장이) 부인에게 말하기를 “남편이 죽었으니 함께 사는 게 어떻겠는가”라고 하니 부인이 “좋다”고 하여 드디어 머물렀다. 밤에 장차 잘 때 통정하고자 하니 부인이 꺼리며 말하였다. … “남편과 나는 10여 년을 함께 살았지만 아직 하룻밤도 같은 침상에서 자지 않았는데 하물며 부정하게 달아서 더럽혔겠습니까. 다만 매일 밤 단정한 몸으로 바르게 앉아 한 소리로 아미타불만 염불하였고, 혹은 16관을 만들고 관이 이미 무르익어 밝은 달이 문으로 들어오면 이때 그 빛 위에 올라 그 위에서 가 부좌를 하였습니다. 정성을 다 하는 것이 이와 같으니 비록 서방으로 가지 않고자 하더라도 어디로 가겠습니까 ….” 엄장은 부끄러워 얼굴을 붉히고 물러나 왔다. 곧 원효법사(元曉法師)가 거쳐하는 곳으로 나아가 진요(津要)를 간절히

구하였다. 원효는 삽관법(鐺觀法)을 만들어 그를 가르쳤다. 엄장은 이에 몸을 깨끗이 하고 잘못을 뉘우쳤고 한뜻으로 관을 닦았으니 또한 서방정토에 오를 수 있었다.··· 그 부인은 곧 분황사의 종이니 대개 십구응신(十九應身)의 하나였다.<sup>425)</sup>

인용 본문에서 확인되는 바와 같이 「광덕엄장」 조의 신앙적 기반은 서방정토 사상이다. 광덕과 엄장은 정식 출가 승려라기보다는 재가 수행자로 보인다. 광덕이 분황사의 서쪽 마을에 기거하며 짚신을 만드는 것을 업으로 하여 처와 함께 살았다는 데서 이를 확인할 수 있다. 광덕과 엄장은 친구 사이로 독실한 미타 신행을 통해 마침내 서방정토에 왕생하였다는 것이 서사의 요지이다. 임종을 통한 정토에의 왕생을 보여준다는 점에서 전형적인 서방극락정토 신앙의 사례라고 할 것이다.

그런데 이 서사에서 가장 주목되는 인물은 광덕의 부인이다. 일연은 ‘그 부인은 곧 분황사의 종이니 대개 19 응신의 하나였다.’라고 언급하면서 광덕의 처가 실상 관음보살의 화신임을 강조하고 있다. 따라서 이 기사는 광덕과 엄장이 서방정토에 왕생할 수 있었던 결정적 동인이 바로 관음보살 화신의 조력임을 강조하는 데 초점이 있다고 할 것이다. 주지하는 바와 같이 미타 신앙 안에서 관음보살은 아미타불의 협시로서 대세지보살과 함께 신행자의 임종 시에 진신 혹은 화신을 나타내 내영하는 존재이다. 정토 신앙자였던 광덕과 엄장이 광덕의 처로 비정된 관음보살 화신의 조력으로 왕생을 성취했다는 서사에는 정토 신앙이 제시하고 있는 관음보살에 대한 이와 같은 인식이 반영되어 있다고 할 것이다.

본 기사에서는 관음 화신이 임종 시의 내영자가 아닌 「보문품」에 제시된 19응신의 하나로 제시되고 있는 점을 주목할 필요가 있다. 실제로 광덕의 처는 광덕, 엄장과 함께 현실 속에서 동고동락했던 존재로 나타나고 있다. 이는

425) 『삼국유사』 권5, 감통편, 「廣德嚴莊」:文武王代有沙門名廣德·嚴莊. 二人友善日夕約曰. “先歸安養者須告之.” … 一日日影拖紅松陰靜暮, 窗外有聲報云, “某已西往矣, 惟君好住速從我來.” 莊排闥而出顧之, 雲外有天樂聲光明屬地. 明日歸訪其居德果亡矣. … “夫子逝矣偕處何如.” 婦曰, “可” 遂留. 夜宿將欲通焉, 婦靳之曰. … “夫子與我同居十餘載未嘗一夕同床而枕, 況觸汚乎. 但每夜端身正坐一聲念阿彌陀佛号, 或作十六觀, 觀既熟明月入戶時昇其光加趺於上. 竭誠若此雖欲勿西奚往. … 莊愧赧而退. 便詣元曉法師處懇求津要. 曉作錚觀法誘之. 藏於是潔已悔責一意修觀, 亦得西昇. … 其婦乃芬皇寺之婢, 盖十九應身之一.



앞서 진신 성현 신앙에 대한 고찰을 통해 확인한 바와 같이 신라 사회에서 관음보살이 기본적으로 차방 상주의 신성으로 인식되었던 정황을 보여주는 것이기도 하다. 또 물리적으로 감각되는 색신으로서 화신성현의 관념이 관음신앙의 대표적인 특징임을 고려할 때 신라 사회에서 관음 화신이 차방에서 동고동락하는 선우(善友)나 지인(知人)으로 비정되는 것은 자연스러운 현상이라고 할 것이다. 이러한 인식을 토대로 광덕의 부인처럼 서방정토 왕생의 서사에서도 임종 시의 내영자가 아닌 현 세간에서 동고동락하는 관음 화신의 상(相)이 노정되었다고 할 것이다.

이러한 사례는 「육면비염불서승」 조에서 확인할 수 있다. 여기에는 육면이 전생에 1천여 명의 무리를 모아 정토 신행을 지도했던 동량팔진(棟梁八珍)의 제자였으며, 그때 계를 얻지 못해 부석사의 소로 태어났다가, 경전을 등에 실어나른 공덕을 힘 입어 다시 아간 귀진의 집 여종으로 태어났으며, 현세에 현신 왕생했다는 이야기가 『승전(僧傳)』을 인용하여 실려 있다.<sup>426)</sup> 그리고 여기서 육면과 천여 명의 무리를 모아 왕생 신행을 지도했던 동량 팔진이 관음보살의 응현으로 제시되고 있다. 역시 관음보살의 화신이 임종 시 내영하는 신성이 아니라 현 세간에서 신행자의 왕생을 돕는 역동적 모습으로 나타나고 있음을 볼 수 있다.

한편, 「남백월이성」 조에는 정토왕생이 아닌 현신 성불이라고 하는 밀교적 성도관이 나타나고 있다. 그리고 여기에서 성불의 결정적 조인으로서 관음보살의 역할이 역시 화신 관념을 토대로 제시되고 있다.

3년이 채 못된 경룡(景龍) 즉 성덕왕(聖德王) 즉위 8년이였다. 날이 저물 무렵에 나이 스무 살쯤 된 아름다운 자태를 한 남자가 난초의 향기와 사향을 풍기면서 와서 목기를 청하면서 글을 지어 바쳤다. … 박박은 “난야(蘭若)는 청정을 지키는 것을 의무로 삼으니, 그대가 가까이 할 곳이 아니오. 이곳에 지체하지 마시오”라고 하고는 문을 닫고 들어가 버렸다. 기(記)에서 말하기를, “나는 온갖 생각이 재처럼 식었으니 혈낭(血囊)으로 (나를) 시험하지 말라”고 하였다. 남자가 남암으로 돌아가서 다시 앞서와 같이 청하자, … 부득스님이 계를

426) 『삼국유사』 권5, 감통편, 「郁面婢念佛西昇」: 按僧傳, “棟梁八珍者觀音應現也. 結徒有一千, 分明爲二一勞力, 一精修. 彼勞力中知事者不獲戒墮畜生道爲浮石寺牛. 嘗馱經而行賴經力轉爲阿干貴珍家婢名郁面. 因事至下柯山感夢遂發道心. 阿干家距惠宿法師所創彌陀寺不遠, 阿干每至其寺念佛, 婢隨往在庭念佛云云.

듣고 놀라면서 말하기를, “이곳은 부녀자가 더럽힐 곳이 아니요. 그러나 중생을 수순(隨順)함도 역시 보살행(菩薩行)의 하나인데, 하물며 궁벽한 산골에 밤이 어두우니 어찌 홀대할 수야 있겠소?”라고 하고, 이에 그를 맞아 읊하고 암자 안에 있도록 하였다. … 노힐이 마지못해 그 말대로 좇았더니, 홀연히 정신이 상쾌해지는 것을 깨닫고 살갓이 금빛으로 변하였다. 그 옆을 보니 문득 하나의 연화대가 생겼다. 남자는 그에게 앉기를 권가 통 말하기를, “나는 관음보살(觀音菩薩)인데 대사(大師)가 대보리(大菩提)를 성취하도록 도운 것입니다”고 말을 마치자 보이지 않았다. … 박박이 또 목욕했더니 역시 앞서처럼 무량수(無量壽)를 이루어 두 존상이 엄연히 상대하였다. 산 아래 마을 사람들이 이 소식을 듣고 다투어 와서 우러러보고 감탄하면서 말하기를, “드물고 드문 일이다”고 하니, 두 성인이 (그들을) 위하여 법요(法要)를 설해주고 온 몸으로 구름을 타고 가버렸다. … 이 일을 듣고 정유년(丁酉歲)(757년)에 사자를 보내 대가람을 창건하고 백월산남사(白月山南寺)라고 하였다.<sup>427)</sup>

인용 본문에 나타난 바와 같이 「남백월이성」 조는 현신으로 미륵불과 미타불을 성취한 두 수행자의 이야기다. “꿈에 백호(白毫)의 빛이 서쪽으로부터 비치면서 빛 가운데서 금색의 팔이 내려와 두 사람의 이마를 만져 주었다.(夜夢白毫光自西而至光中垂金色臂摩二人頂.)”는 내용에서 밀교 수행체계에서 나타나는 ‘관정(灌頂)’의 관념을 볼 수 있다. 임종에 즈음한 타방 정토의 왕생이 아닌 현세의 몸으로 붓다를 이룬다고 하는 현신성도의 관념이 나타나고 있는데, 이는 기사의 시대적 배경이 되는 성덕왕과 경덕왕 대에 이미 밀교적 수행을 통한 현신 성도의 관념이 신라불교인들 사이에 퍼져 있었음을 시사하는 것이다.

이 기사에서도 주인공인 달달박박과 노힐부득이 성불하는 데 결정적인 역할을 수행했던 존재는 관음보살이다. 여기서 관음보살은 두 수행자의 거처가 있는 산속에서 길을 잃은 남자의 모습으로 화신하고 있다. 본문에서 “나는 관음

427) 『삼국유사』 권4, 탑상편, 「南白月二聖 努盼夫得 怛怛朴朴」 未盈三載景龍三年己酉四月八日, 聖德王即位八年也. 日將夕有一娘子年幾二十姿儀殊妙氣襲蘭麝俄然到北庵 鄉傳云南庵請寄宿焉, 因投詞曰. … 朴朴曰, “蘭若護淨爲務, 非爾所取近. 行矣無滯此處.” 閉門而入. 記云, “我百念灰冷無以血囊見試.” 娘歸南庵 傳曰北庵又請如前, … 及夜將艾娘呼曰, “予不幸適有產憂乞和尚排備苦草.” … 盼勉強從之, 忽覺精神爽涼肌膚金色. 視其傍忽生一蓮臺. 娘勸之坐因謂曰, “我是觀音菩薩來助大師成大菩提矣.” 言訖不現. … 朴朴又浴亦如前成無量壽二尊相對儼然. 山下村民聞之競來瞻仰嘆曰, “希有希有”, 二聖爲說法要全身躡雲而逝 … 聞斯事, 以丁酉歲遣使創大伽藍号白月山南寺.

보살인데 이곳에 와서 대사가 대보리를 성취하도록 도운 것입니다”라고 낭자 스스로 관음보살의 화신임을 밝히고 있다. “담연하기가 태허와 같은데, 어찌 오고 감이 있겠습니까? 다만 현사께서 바라는 뜻이 깊고 덕행이 높고 굳다는 것을 듣고 장차 도와서 보리법을 이루어 드리려 할 뿐입니다.”라는 낭자의 언급을 통해 범속한 존재가 아닌 관음대성의 화신임이 암시되고 있다. 이에 관해 일연은 다음과 같이 찬하였다.

낭자는 부녀의 몸으로 감응하여 섭화한 것이다. 『화엄경』에 마야부인(摩耶夫人)은 선지식(善知識)으로 11지(十一地)에 살면서 부처를 낳음이 환해탈문(幻解脫門)과 같다고 했으니, 이제 낭자가 순산한 그 미묘한 뜻도 여기에 있다. 그가 준 글을 보면 애절하고 완곡하여 사랑스러우며 완전히 천선(天仙)의 의취가 있다.<sup>428)</sup>

관음 화신으로서 낭자가 노힐부득과 달발박박을 각각 미륵불과 미타불로 성도하도록 한 것이 부처를 낳은 마야부인과 같이 거룩한 일을 한 것으로 평가하고 있는 것이다. 수행론적 측면에서 서방정토 신앙자였던 광덕과 엄장이 철저히 미타불을 염하고, 관상함으로써 임종을 통해 서방정토 왕생을 성취하고 있다면, 노힐부득과 달달박박의 성도는 중생에 수순하는 성속불이의 대비 보살행에 의한 것으로 제시되고 있다는 점에서, 화엄 보살도와 밀교가 융합된 성도관이 반영되어 있다고 할 것이다.

주목할 것은 두 기사에서 보듯 관음보살의 화신이 대체로 여인으로 나타나고 있다는 점이다. 신라 기층민의 행색을 한 여인의 모습으로 나뉜 관음 화신의 원형은 앞서 살펴본 것처럼 「낙산이대성」 조의 원효 기사에서 볼 수 있다. 같은 조의 조신몽 설화에서도 김흔공의 딸로 화현한 관음 화신의 모습을 볼 수 있다. 이들은 모두 신라 기층민의 모습으로 묘사되고 있지만, 기능과 역할에 있어서는 「보문품」에서 설법 제도하는 19 응신 가운데 부녀로 현신한 관음 화신의 범주에 해당한다. 낙산 관음보살의 진신을 친견하러 가는 원효에게는 ‘벼가 영글지 않았다.’ ‘제호를 마다 했다’는 등의 질책을 했던 두 여인의

428) 『삼국유사』 권4, 탑상편, 「南白月二聖 努盼夫得 怛怛朴朴」: 議曰. 娘可謂應以婦女身攝化者也. 華嚴經摩耶夫人善知識寄十一地生佛如幻解脫門, 今娘之梲產微意在此. 觀其投詞哀婉可愛宛轉有天仙之趣. 嗚呼, 使娘婆不解隨順衆生語言陀羅尼, 其能若是乎. 其末聯宜云 ‘清風一榻莫予嗔.’ 然不爾云者蓋不欲同乎流俗語爾.

모습에서, 그리고 「조신몽」의 설화에서 아름다운 육체의 무상함과, 세속적 삶의 허망함을 깨우치는 몽중 부인의 모습에서, 「광덕엄장」 조에서 색탐에 미혹된 엄장을 꾸짖는 광덕 부인의 모습에서, 성속 이원성을 초월하는 무분별의 경지를 드러내는 「남백월이성」 조의 남자의 모습에서, 부녀로 현신하여 설법 교화하는 「보문품」의 관음 화신의 전형(典型)을 볼 수 있다.

한편, 이처럼 성도 왕생담에서 수행자를 조력하는 관음보살 화신의 양태가 여성으로 상징되고 있는 데에는 색(色)에 대한 수행자의 미혹과 욕망을 경계하는 의미가 내포되어 있다고 할 것이다. 본격적인 성도 왕생담이라고 할 수 있는 「광덕엄장」 조와 「남백월이성」 조에서 그와 같은 의도를 분명하게 확인할 수 있다. 우선 「광덕엄장」 조에서 광덕의 처는 광덕이 왕생한 후 엄장과 함께 동거하는 것으로 나타나고 있다. 그리고 밤에 엄장이 자신과 통정하려고 하자 “법사가 정토를 구하는 것은 나무에 올라가 물고기를 구하는 것이다. … 남편과 나는 10여 년을 함께 살았지만 아직 하룻밤도 같은 침상에서 자지 않았고, 다만 매일 밤 단정한 몸으로 바르게 앉아 한 소리로 아미타불만 염불하였고”<sup>429)</sup> 라고 꾸짖고 있다. 이 대목은 수행자인 엄장이 아직 여색에 대한 집착과 미혹에서 해탈하지 못했음을 강조하고 있다고 할 것이다. 또한 「남백월이성」 조에서 달달박박이 수행처를 찾은 남자에게 “나는 온갖 생각이 재처럼 식었으니 혈낭(血囊)으로 (나를) 시험하지 말라”<sup>430)</sup>고 언급하고 있는 부분에서도 수행의 과정에서 색욕의 문제가 극복해야 할 큰 장애로 시사되고 있다. 이는 다른 한편으로 성도와 왕생을 추구하는 수행자가 부딪히는 가장 힘든 장애 중의 하나가 색에 대한 욕망임을 보여주는 것이기도 하다. 특히 비구 수행자가 극복해야 하는 통과 의례로서 이성에 대한 집착과 애욕의 극복을 강조하는 서사 장치로 이해할 수 있을 것이다. 이것이 또한 성도 왕생의 서사에서 관음 화신의 양태가 대체로 여성으로 상징되었던 또 하나의 요인이라고 할 것이다. 즉 신라불교 안에서 관음보살의 화신으로서 부녀는 무엇보다 수행의 경계를 시험하거나 검증하는 역할로 요청되었던 것으로 보인다.

역시 「보문품」에서 제시된 바와 같이 탐진치 삼독을 도탈(度脫)시켜주는 존

429) 『삼국유사』 권5, 감통편, 「廣德嚴莊」: “師求淨土可謂求魚緣木.” 莊驚恠問曰. “德既乃爾, 予又何妨.” 婦曰, “夫子與我同居十餘載未嘗一夕同床而枕, 況觸汚乎. 但每夜端身正坐一聲念阿彌陀佛號.”

430) 『삼국유사』 권4, 답상편, 「南白月二聖 努盼夫得 怛怛朴朴」 記云, “我百念灰冷無以血囊見試.”

재로서 관음보살의 공능이 실제 신앙과 수행의 현장에서 발현되는 양상을 서사화한 것이라 할 수 있다. 삼독 즉 탐심과 진심과 어리석음은 불교 수증론에서 성도를 막는 번뇌이자 장애이며, 악업을 낳는 근간이라고 할 수 있다. 불교 수행의 본질은 바로 이 삼독의 해탈을 통해 욕망과 무지의 세계인 삼계를 벗어나는 것으로 제시되고 있다. 진심(嗔心)에 사로잡혀 고통당하는 경흥에게 관음보살은 선한 벗인 비구니로 화현하고 있다. 「광덕엄장」조에서는 광덕의 처로 분하여 색에 대한 욕망을 경계하고 수행자의 정도를 깨우치고 있다. 「남백월이성」조에서 관음은 성속의 차별성을 초월하는 무분별의 경지로 노힐부득과 달달박박을 인도함으로써 성불의 경지로 이끌고 있다. 조신의 사례에서도 원효의 사례에서도 그들 각각이 담지한 견처에서 그들이 벗어나야 할 탐진치 삼독의 번뇌와 불각의 요인들을 도탈시킴으로써 성도와 왕생을 성취하는 결정적 조인의 기능을 수행하는 것이 여인으로 현현한 관음 화신이다. 무엇보다 이들 수행자들이 대체로 남성이라는 점에서 삼독을 해탈시켜주는 관음보살의 공능 가운데 특히 색탐을 제도하는 여성 화신의 역할이 강조되었다고 할 것이다.

한편 사회적 차원에서 주목할 것은, 철저한 골품제 신분 사회였던 신라에서 이처럼 범속한 여인들을 수행자를 조력하는 관음보살의 화신으로 내세움으로써 종교적 영역에서 서민이나 천민 계급의 여성들이 감당해야 할 한계를 극복하고 있다는 점이다. 여기에 무엇보다 관음보살 성현의 관념이 가장 중요한 기반으로 작동하고 있음을 볼 수 있다.<sup>431)</sup> 여기에는 화신 성현의 관념이 중요한 기반이 되고 있다. 「보문품」에서 인신(人身)의 범주로 제시된 관음 화신의 양태가 대체로 고위 관료나 재관, 그리고 그들의 부인상으로서, 엘리트 그룹의 신상으로 나타나고 있는데 비해 신라 불교 안에서 대체로 노비, 천민계층의 여인 등과 같은 기층민의 양태로 나타나는 것은 신앙의 영역에서 신라 고유의 신분적 한계를 극복하는 기제로 작동했던 측면도 확인할 수 있다. 이처럼 수행과 신행의 영역에서 기층의 여성들이 주체가 되는 영험서사들이 창출 유통될 수 있었던 것은 당대 불교 교학에 대한 심도 있는 이해를 토대로 실천의 영역에서 확인되는 신라불교의 진취성을 보여주는 것이기도 하다.

431) 성도와 왕생의 주체로서 천민 여성이 지닌 한계를 극복해 낸 대표적인 사례로 「육면비염불서승」조의 육면을 들 수 있다. 노비이면서 여성의 몸으로 육면은 아미타불을 염송하는 철저한 신행을 통해 현신으로 왕생하는 기적을 보여주는 사례로 제시되고 있다.

이와 병행하여 성도와 왕생의 조인으로서 신라 사회에서 정립된 관음 화신의 여성화 양상은 오늘날 한국불교 사찰 문화에서 여성을 ‘보살’로 지칭하게 되는 원형적 기반이 되었다고 추정해볼 수 있겠다. 『삼국유사』에 투영된 일연의 관점과 의도를 배제할 수 없다는 점에서 이처럼 신라불교 안에서 형성된 여성 화신의 역할이 고려불교 안에서도 통용되었던 관념이라고 할 것이다. 그리하여 지속적으로 한국불교 신행 문화 안에서 여성에 대한 이와 같은 인식이 하나의 특징으로 자리매김했던 것으로 추정된다.

## V. 신라 종교지형에서 관음신앙의 특징

### 1. 신앙의 성격과 특징

#### 1) 밀교 신앙의 영향

신라인들이 신앙 속에서 관음보살은 『법화경』 「보문품」에 제시된 방편 교설과 화엄법계관을 토대로 타력적 독존 신격으로, 차방의 구제자로 인식되었다. 『삼국유사』는 이처럼 법화, 화엄 사상을 기반으로 신행의 방향성이 구축되면서 신라국토 내 상주하는 진성으로서 신라 민들의 구체적인 현실 속에 다양한 방편신을 나투어 구제하는 관음보살의 모습을 그려내고 있다. 주목할 것은 신라 중대 관음신앙의 또 다른 축으로 밀교 변화관음 신앙이 유입되면서 신행의 편폭이 크게 확장되었다는 점이다. 대표적으로 십일면이나 천수천안과 같은 변화관음상의 출현과 진언, 다라니와 같은 행법의 수용을 들 수 있을 것이다.

松長有慶은 인도 불교사에서 대승불교와 밀교를 각자의 이론과 실천을 지닌 별개의 교단조직으로 파악하는 것은 바람직하지 않다고 주장했다.<sup>432)</sup> 인도 대승불교 안에서 수행방법의 차이에 따라 육바라밀의 수행을 위주로 하는 바라밀다도(波羅蜜多道, Pāramitā-naya)와 진언 수행을 위주로 하는 진언도(眞言道, Mantra-naya)가 있었는데, 이는 대승 전개의 맥락에서 형성된 실천 전통일 뿐이며 사상이나 교의의 차원에서 별개의 교단으로서 밀교의 성립이 이루어진 것은 아니라는 것이다.<sup>433)</sup>

일반적으로 수행도로서 밀교의 특징이 뚜렷하게 나타나는 시기는 『대일경』과 『금강정경』이 성립되던 7세기경으로 보고 있다. 그리고 이처럼 양부 대경에 기반한 밀교사상의 전개가 본격화되는 시기를 기점으로 그 이전의 식재, 향마, 증익 등 양재초복의 신앙을 추구했던 흐름은 잡밀로 범주화되었다.<sup>434)</sup>

432) 마쓰나가 유케이(松長有慶), 「大乘思想の密教化」, 3.

433) 마쓰나가 유케이(松長有慶), 『密教經典成立史論』, 36.

이러한 구분은 일본 진언종의 학자들에 의해 이루어졌는데, 이와 같은 잡밀 혹은 초기밀교의 전개는 굽타왕조 시대에 해당하는 3~4세기경부터 힌두교의 요소들이 대승 불교 신앙의 소재로 수용되면서 점차 진언경, 다라니경, 의궤, 공양법 등에 초점을 맞춘 전문적인 밀교 경계들이 독립된 문헌군을 형성되면서 본격화되었다고 할 것이다.<sup>435)</sup> 여기에는 제존의 예배법, 공양법 등 종교 의례와 관련한 찬, 진언, 다라니 독송 등의 행법이 실려 있다. 이에 대응하여 『대일경』과 『금강정경』을 중심으로 성불을 목표로 한 종자관(種子觀), 오자엄신관(五字嚴身觀), 오상성신관(五相成身觀), 만다라 의궤 등의 행법을 체계화하여 전식득지의 이념을 밀교적 수법으로 통섭한 것을 순밀의 특징으로 보았다. 순밀은 행법의 밀의성을 강조하며 성불을 위해 3아승겁의 시간이 필요하다는 현교 전통과 달리 ‘즉신성불’이라는 새로운 수행이념을 제시하고 있다.<sup>436)</sup>

밀교신앙의 흐름에 대한 이와 같은 구분을 토대로 할 때 중대 신라 불교 안에서 대표적으로 유통되었던 십일면이나 천수천안 같은 변화관음<sup>437)</sup> 신앙은 잡밀의 범주에 해당한다고 할 수 있다. 변화관음의 다면성, 초월성, 변신성 등

434) 강희정은 관음신앙에서 ‘변화관음’이라는 용어가 ‘육관음’이라고 하는 개념과 함께 일본에서 학문적 범주로 형성된 개념이지 중국에서부터 기원을 둔 개념은 아니라는 견해를 밝혔다. 천수관음을 포함하여 마두관음, 불공견삭관음, 여의륜관음, 준제관음, 흔히 육관음으로 불리는 일본식 분류가 ‘변화관음’이라는 개념 형성에 영향을 주었다는 것이다. 그 근거로 돈황의 회화 자료를 포함하여 현재 남아있는 중국의 변화관음 예가 많지 않다는 점을 들고 있다. 무엇보다도 이들을 하나로 묶어줄 수 있는 철학적 기초가 미약하다는 점을 생각하면 변화 관음이나 육관음으로 통칭하는 것에 보다 신중한 검토가 필요하다고 주장하였다(강희정, 「中國 古代 觀音菩薩像의 圖像 연구: 觀音名 像을 中心으로」, 124-125). 그런데 지의가 『마하지관』에서 육도 중생을 교화하는 육관음(六觀音)의 관념을 제기한 바 있다는 점에서 그 철학적 기반이 지의에 있다고 할 것이다. 지의는 대비(大悲: 破地獄), 대자(大慈: 破餓鬼), 사자무외(師子無畏: 破畜生), 대광보조(大光普照: 破阿脩羅), 천인장부(天人丈夫: 破人道), 대범심원(大梵深遠: 破天道) 관음의 육관음을 제시하였다(『摩訶止觀』 (T46.1911, 15a29~15b10).

435) 국광희·정성준, 「관정의례(灌頂儀禮)의 변천에 관한 고찰」, 96.

436) 밀교 전개의 양상을 지역적으로 살펴보면 7-8세기경의 중기밀교(순밀) 시대를 거치며 인도, 티베트에는 탄뜨라 중심의 무상유가부 밀교가 전개되었으나, 한반도를 비롯한 중국, 일본의 동북아 지역에는 『대일경』과 『금강정경』의 양부경전을 중심으로 한 도가적인 교리와 수행체계가 전개되었다(정성준, 「동북아 밀교의 수행이념 고찰」, 165).

437) 대승불교 초기 일면이비(一面二臂)의 인간적인 자태를 취하던 관음을 ‘聖觀音’ 또는 ‘正觀音’이라 칭하는데 반해 변화관음은 초인적인 다면다비의 형상을 통칭하는 것으로 『대일경』과 『금강정경』의 양부경에서 통일을 보기 이전의 밀교경전에서 설하는 관음을 일컫는다(나카노 겐조(中野玄三), 『日本の佛像』, 111; 「變化觀音の諸形式とその作例(その二)」, 18).



은 인도 고대 신화에 나오는 신들의 초인적인 특성과 관련 있는 것으로 힌두교의 시바와 비슈누 신앙에서 보이는 화신 관념의 영향을 받은 것으로 보고 있다.<sup>438)</sup> 또한 유식학파의 문헌에서 성불의 증과로서 법신, 보신, 화신을 구축하여 중생을 구하기 위해 변화신을 나뉜다고 하는 관념에 기인한 것으로 볼 수 있다.<sup>439)</sup>

십일면관음은 밀교가 본격적으로 유행하기 이전(4-5세기)에 조성되기 시작하였는데, 대승불교에 밀교적 성격이 강해지면서 2비상 외에 4비, 6비, 8비 등 팔이 여러 개 달리 다비상으로 전개되었다. 11이란 숫자의 연원에 대해서는 여러 설이 있는데 그중 십일지의 불과위를 상징하는 것으로 십품(十品)의 무명을 끊고 십바라밀을 얻은 정법명여래의 과(果)를 설하는 데에서 유래되었다는 설이 가장 일반적이다.<sup>440)</sup> 또 ‘보문’이 ‘모든 방향으로 얼굴을 향한 자’라는 의미에서 불교에서의 시방(十方)과 같은 뜻이므로 본 얼굴 외에 10개의 얼굴을 가진 존격으로 11면 관음이 성립되었다는 견해도 있다.<sup>441)</sup> 중생을 제도하는 관음보살의 방편을 극대화하여 상징적으로 표현한 것이며 아울러 더 많은 얼굴과 팔의 수를 가진 천수천안관음을 비롯한 다면다비의 불상이 출현할 수 있는 토대가 되었다고 할 수 있다.<sup>442)</sup>

이처럼 십일면관음은 변화관음상의 초기적 형태로 가장 먼저 단독 예배상으로 출현하였던 것으로 보인다.<sup>443)</sup> 중국에서 십일면관음신앙의 소의 경전이 처

438) 하마다 타카시(濱田隆), 「密教觀音像の成立と展開」, 192-193.

439) 국광희·정성준, 「관정의례의 변천에 관한 고찰」, 101-02.

440) 이러한 11면관음상은 도상학적으로 볼 때 인도 고대의 베대 신화에 나오는 폭풍우와 파괴의 신인 루드라(Rudra)에서 유래되었다는 견해가 있다. 루드라는 十一荒神(濕縛神)이라고도 하는데 강력한 파괴력과 대지의 생물을 육성시키는 문순의 힘을 신격화한 것으로 파괴와 온화라는 이중적 성격을 가지고 있다. 보통 갈색의 몸에 손에는 활을 든 모습으로 2비, 4비, 6비의 형상으로 나타나며, 이후 힌두교의인 시바신이 되었다. 시바신을 부르는 11개의 이름 중에 十一最勝, 十一面嚕拏羅 등이 포함되어 있어, 루드라는 11이라는 수와 관련이 있으며 11면 관음보살의 성격이나 도상과도 유사한 점이 있는 것으로 볼 수 있다(사와 류켄[佐和隆研], 『密教美術論』, 199; 야마다 코지[山田耕二], 「十一面觀音菩薩の成立」, 27). AD 300년경에 출현한 *Visnu Purana*에는 브라흐마가 루드라에게 남성과 여성으로 나누어질 것을 명령하여 루드라는 열하나의 존재가 되었고 이 가운데 시바가 포함되어 있었다는 기록이 있다(국광희·정성준, 「관정의례의 변천에 관한 고찰」, 100). 혹은 『십일면관음신주경』에 나오는 십일억제불이라는 내용을 근거로 11면이 십일억제불을 대표하는 의미에서 비롯된 것이라는 견해도 있으며 天, 空, 地の三界로 이루어진 33天에 각 界마다 11神을 배치하여 전 우주를 상징하는 것으로 해석하기도 하였다(고토 타이요(後藤大用), 『觀世音菩薩の研究』, 131-34).

441) 이와모토 유타카(岩本裕), 「觀音: この不思議なほとけ」, 142.

442) 이숙희, 「통일신라시대 밀교계 도상 연구」, 16.

음 한역된 것은 564년 북주 야사굴다(耶舍掘多) 역 『불설십일면관세음신주경(佛說十一面觀世音神呪經)』이다. 그리고 현장(602-663)이 656년에 야사굴다본을 재역한 것이 『십일면신주심경(十一面神呪心經)』이다. 7세기 말에서 8세기 초에 만들어진 중국 십일면관음상은 현장이 구법여행에서 돌아온 후에 이루어진 한역 밀교 경전의 영향을 받았다.<sup>444)</sup>

천수관음 신앙 역시 당대에 천수관음 관련 경전이 다수 한역됨에 따라 크게 고조되었다. 이에 근거하여 천수관음상 또한 활발하게 조성되었다. 대표적으로 『천광천안관자재보살비밀법경』을 들 수 있는데, 8관자재와 25관음 그리고 40수(手)관음 등을 설하고 있다.<sup>445)</sup> 최근 사천성 청량산의 천수관음상이 북주대(557~581)에 조성된 것이라 알려져 있고 인도승 구다제바(瞿多提婆)가 당무덕 연간(武德, 618~626)에 그림과 경전을 진상하였다는 기록이 전하는 것으로 보아 6-7세기경 천수관음 경전과 도상이 전해진 것으로 보이지만, 천수관음상이 본격적으로 조성되기 시작한 것 역시 7세기 후반 이후라고 생각된다.<sup>446)</sup> 이처럼 관음신앙은 신변의 관념을 토대로, 중생을 섭화하는 방편의 무한성을 다면다비의 극단적 형상화로 나타내고 있으며, 행법에 있어서도 밀의 성이 내포된 다양한 의례의 형성과 병행하여 관음보살이 발한 진언과 다라니의 공효가 강조되고 있다.

신라 불교 안에서 확인되는 변화관음 신앙의 양상은 시기와 형식의 측면에서 중국불교의 흐름과 그 궤를 같이한다고 할 수 있다. 당과의 빈번한 교류가 이루어진 통일신라시대에 중국과 별 시차 없이 바로 전해졌으리라고 판단된다.<sup>447)</sup> 십일면관음이 우리나라에 어떤 경로를 통해 전파되었는지는 전해오는 바 없으나, 신라의 지인(智仁)과 둔륜(道遁)倫)이 각각 『십일면경소』 한 권씩을 남겼다는 것으로 보아 이때 이미 『십일면관음경』이 소개되어 있었다고 볼 수 있다. 특히 『삼국유사』 「경흥우성」 조에서 보듯 신문왕 즉위년(681) 무렵 십일면관음 관계기사가 실려 있는 것으로 미루어 볼 때 관련된 경전이 삼국통일 이전에 이미 존재하였을 가능성이 높다.<sup>448)</sup>

443) 이숙희, 「中國 四川省 川北지역 石窟의 初期密敎 造像」, 44.

444) Dorothy C. Wong, "Early Transmission of Esoteric Images from China to Japan in the Seventh and Eighth Centuries", 『Huasue(華學)』9, 2008, pp. 1713-1718.

445) 『千光眼觀自在菩薩祕密法經』(T20, 120a05~120c25)

446) 김정희, 「한국의 천수관음 신앙과 천수관음도」, 158~59.

447) 강희정, 「통일신라 관음보살상 연구 시론」, 24.

448) 강삼해, 「토함산석굴의 11면관음보살상 연구」, 74.

조상이나 도상의 측면에서 살펴볼 때, 신라 중대 불교에서 공적 예경의 대상으로 본격적으로 등장한 것이 십일면관음이라고 할 것이다. 앞에서 확인한 바와 같이 신라 왕경을 중심으로 십일면관음보살을 본존으로 하는 사찰들이 두루 포진되어 있었고, 왕실 귀족은 물론 일반 민에 이르기까지 귀의를 받았음을 알 수 있다. 중생사, 백률사, 민장사의 삼소 관음 성지 외에도 남향사, 석굴암 등지에서 십일면관음보살상이 다양한 형태로 조성 봉안되어 있었음을 볼 수 있다. 이러한 측면에서 십일면관음상은 통일신라 중대의 가장 특징적인 관음존상이라고 할 것이다.

중생사지로 전해지는 낭산에서 수습된 석조 십일면관음상 1구를 포함하여 굴불사지의 11면 6비 관음 부조, 석굴암의 11면관음상은 현재까지 전해지고 있다. 이 석상들은 애초에 중생사에 봉안되어 있던 소조상이 모본이 되었을 것이다.<sup>449)</sup> 또 아지구다 역의 『다라니집경』이 8세기 중엽에 크게 유행하였는데 김대성이 건축한 것으로 보이는 석불사 내 십일면관음보살과 본존불 및 부조상들이 여기에 제시된 도상법을 따르고 있는 것으로 밝혀졌다.<sup>450)</sup>

이처럼 중대 신라 왕경에 소재한 사찰들에서 십일면관음보살상이 두루 발견되고 있다는 것은 많은 군중들이 운집하는 법회에서 주존의 역할을 수행했던 대표적 존상이 십일면관음상임을 보여준다. 이는 한편으로 중대 초기에 관음 신앙의 대중화와 맞물려 공적 예경의 장소로서 관음보살 주존의 사찰이나 전각의 건립이 유행했으며, 본존상으로 십일면관음보살상을 봉안했던 흐름을 보여주는 것이다.<sup>451)</sup> 이에 비해 천수천안관음상은 「맹아득안」 조의 분황사 사례에서 보듯 중대 중기 이후에 도상(圖相)의 형식으로 우선 유통되었을 것으로 추정된다. 형상의 복잡성과 난해함으로 인해 목조나 소조, 철조로 입체화 되어 봉안되기 까지는 시간이 필요했을 것이다.

한편 십일면관음이나 천수관음을 소의로 하는 신앙의 성격에 대해 강희정은 밀교가 거의 자취를 감추었다고 생각되는 당 말 이후에도 십일면이나 천수관음이 지속적으로 제작된 것을 볼 때, 밀교라기보다는 대승 현교의 맥락으로

449) 강희정, 「통일신라 관음보살상 연구 시론」, 25.

450) 강삼해, 「토함산석굴의 11면관음보살상 연구」, 69.

451) 경주 낭산 출토 석조 11면관음보살상(국립경주박물관 소재)은 『朝鮮古蹟圖譜』 5권에 실린 동반 출토된 불상 사진으로 인해 삼존불 중 협시보살로 간주되어왔으나, 최근 연구에서 낭산 출토 11면관음상과 불상은 삼존 구성이 아니라는 것이 밝혀졌다(김동하, 「경주 낭산 출토 불·보살상 재검토」, 23-25).

파악하는 것이 타당하다고 주장한다.<sup>452)</sup> 이와 같은 특징은 신라 관음신앙 안에서도 확인된다. 즉 기왕의 법화, 화엄 사상을 기반으로 형성된 실천신앙 안에서 관음보살의 위상과 공능, 구제 방편의 표상으로서 십일면이나 천비천안 관음상이 예경이나 공양의 대상으로 봉안되었음을 볼 수 있다.

이는 앞서 살펴본 바와 같이 중생사, 백률사, 민장사, 분황사 등 십일면관음보살을 소의로 한 영험서사들에서 확인되는 신앙의 내용이 대체로 「보문품」에 제시된 관음구제의 범주에 해당한다는 점을 통해서도 뒷받침된다. 즉 중대 이후 관음신앙의 대중화가 이루어지면서 사찰이나 전각의 건립 등 공적 의례의 공간이 구축되는 과정에서 중국에서 유행했던 변화관음상이 본존으로 봉안된 것으로 보는 것이 타당할 것이다. 즉 도상 및 조상으로 확인되는 십일면이나 천수천안 관음상은 밀교 신앙의 맥락이라기보다는 관음보살 공능의 자재성과 무한성에 대한 상징적 표상으로 수용되었을 것이다.

신라 중대의 불교는 사상적 측면에서 전반적으로 화엄교학이 헤게모니를 주도하였는데, 이러한 흐름에 따라 밀교와 같은 새로운 사상의 유입도 화엄세계관 안으로 통섭되는 경향을 볼 수 있다. 밀교는 화엄사상과 원리적인 면에서 상통하는 것이었고, 따라서 화엄사상이 밀교 특히 순밀의 신라 전래에 중요한 기반이 되었다.<sup>453)</sup> 의상의 「법성계」에 제시된 화엄의 ‘구래성불(舊來成佛)’론은 밀교의 즉신성불(卽身成佛)론과 궤를 같이하는 것이며, 나아가 이후에 등장하는 선의 견성성불(見性成佛)론에 통하는 것이라고 할 수 있다.<sup>454)</sup> 이처럼 신라불교 안에서 밀교는 화엄사상의 절대적 영향력과 함께, 신라 하대 선종의 확산으로 한국불교 안에서 순수한 실천전통으로 자리매김하지 못했다.

밀교적 관음신앙의 전개 역시 화엄사상가인 의상이 『천수경』을 신라 사회에 유입하면서 화엄행자의 실천도로 원용하면서 이루어졌음을 볼 수 있다. 이러한 측면에서 변화 관음상의 봉안이나 진언 다라니와 같은 밀교 행법 역시 현교 신앙의 범주 안에서 관음보살의 공능을 촉발하는 방편으로서 신행 양식의 확장이라는 측면으로 이해할 수 있을 것이다. 즉 유식, 법화, 화엄, 선 등 지속적으로 대승 현교의 기조를 유지했던 신라불교 안에서 십일면이나 천수관음신앙은 법화와 화엄을 양대 축으로 형성된 관음신앙의 외연과 형식을 확장하

452) 강희정, 「中國 古代 觀音菩薩像의 圖像 연구: 觀音名 像을 中心으로」, 125.

453) 고익진, 「한국 고대불교사상사 연구」, 318.

454) 김호성, 『천수경과 관음신앙』, 154.

는 기제로서 기능과 의미를 확인할 수 있다.

특히 십일면이나 천수천안과 같은 변화관음신앙의 유통은 신라불교 안에서 관음보살이 치병, 식재, 향마 등과 현실 이익을 추구하는 실용적 신앙 기제로 그 성격이 강화되는데 중요한 영향을 끼쳤다고 할 것이다. 그리하여 개인이나 국가 사회적 차원에서 겪는 각종 재난들에 대한 구호 방편으로서 관음신앙의 역할과 기능이 부각되었으며, 이러한 차원에서 신라 민중들의 실질적 구호자로서 관음보살 신격의 타력성이 변화관음의 수용을 통해 더욱 강화되었다고 할 것이다. 요약하면 신라 관음신앙은 기본적으로 보문품과 화엄 사상을 바탕으로 그 성격이 정향되었지만, 신행 공간의 조성이나 의례의 형식에 있어서는 십일면과 천수관음보살상이 공적 예경의 대상으로 자리매김하면서 밀교의 영향을 받고 있다. 또한 오대산 신앙 결사에서 보듯 관음보살의 존격이 순밀의 교의를 토대로 법신 비로자나불과 불이의 위상으로 자리매김하면서 신앙의 독립성이 더욱 강화되었음을 볼 수 있다. 신라불교 안에서 공적 예경의 존상으로 십일면과 천수관음상을 봉안했던 문화는 오늘날까지 그 연속성을 보여주고 있다.

## 2) 신행의 체계와 유형

### (1) 현기현응(顯機顯應)의 현전가피 신앙

특정의 신행이나 수행에 상응하는 결과가 반드시 나타난다는 믿음은 모든 종교 전통에서 공통으로 확인된다. 그리고 그와 같은 믿음은 신행의 정당성을 뒷받침한다. 종교와 신앙의 영역에서 이루어지는 성현(聖顯)의 감득이나 초월적 경계의 체험은 대체로 매우 개인적이고 주관적인 사태라는 점에서 가치판단이 불가하다. 또 그것을 특정 구조로 일반화하는 것 역시 불가능하다. 그런데 수(隋) 대의 천태 지의는 『법화현의』 「감응묘(感應妙)」에서 삼세인과론(三世因果論)의 관점에서 신행과 그에 상응하는 결과가 발현되는 메커니즘을 제시하고 있다. “중생의 근성(根性)이 백천 가지이고, 제불(諸佛)의 교묘한 감응(感應)이 무량하기 때문에 그 갖가지 경우에 따라서 득도(得度)함이 같지 않다”고 주장하면서 신행과 감응의 인과관계를 네 가지 유형으로 밝히고 있

다.<sup>455)</sup>

첫째, 명기명응(冥機冥應), 둘째, 명기현응(冥機顯應), 셋째, 현기현응(顯機顯應), 넷째, 현기명응(顯機冥應)이다. ‘기(機)’란 수행 등의 인행(因行)을 말하며, ‘응(應)’은 그에 따른 부처의 과방편(果方便)을 말한다. ‘명기(冥機)’는 과거에 닳았으나 현재에는 선업을 증장하지 않고 과거의 닳은 업력에만 의존하는 것이다. 은밀하게 법신을 위해 이익되는 바가 있으나 보이거나 들리지 않아 ‘명응(冥應)’이라 한다. 명기현응(冥機顯應)은 과거에 선근을 심어 ‘명기’가 이루어진 바탕에서 부처를 만나 법을 듣고 현전에서 곧 이익을 얻는 것(顯應)이다. 현기현응(顯機顯應)은 신구의 삼업으로 현재 부지런히 정진하여, 바로 응함이 있는 것이다. 도량에서 수행자가 예참을 하면서 즉시 신령한 상서를 느끼는 것과 같다. 현기명응(顯機冥應)은 현생에서 열심히 수행하여 쌓은 선업의 과가 아직 영응으로 나타나지 않고 그 이익이 감추어져 있는 경우이다.<sup>456)</sup>

지의의 주장에 따르면 각양각색인 중생의 근기에 따라 신행의 내용과 실천이 다양하게 나타나며, 그에 상응하는 ‘과(果)’가 발현되는 데에도 시·공간적 차이가 있게 된다. 과거와 현재에 닳은 선업의 결과가 당대에 응험될 수도 있고 그렇지 않을 수도 있으며, 잠재되어 있다가 미래세에 조건을 만나 발현될 수도 있다. 여기에는 신행에 상응하는 결과가 즉각적이든 점진적이든 반드시 나타난다는 인과교철(因果交徹)의 교의가 내포되어 있다. 또 감응의 양태와 시기에 그와 같은 차별성이 드러나는 것은 각양각색으로 표현되는 중생의 ‘근(根)’과 ‘기(機)’의 다양성이 중요한 요인이 되며, 동시에 제불의 묘용이 무량하기 때문이라는 대전제를 내세우고 있다.<sup>457)</sup>

455) 배금란, 「염불 공효의 실천적 의미 연구」, 93.

456) 『妙法蓮華經玄義』, 「感應妙」. (T33.1716, 748b06~748b23): 但衆生根性百千 諸佛巧應無量 隨其種種得度不同故. 文云 名色各異種類若干 如上中下根莖葉等 隨其種性各得生長 即是機應不同意也. 今略言爲四 一者冥機冥應 二者冥機顯應 三者顯機顯應 四者顯機冥應 其相云何 若過去善修三業現在未運身口 藉往善力名此爲冥機也. 雖不現見靈應而密爲法身所益 不見不聞而覺而知 是名爲冥益也. 二冥機顯益者 過去殖善而冥機已成 便得值佛聞法 現前獲利是爲顯益 如佛初出世 最初得度之人 現在何嘗修行 諸佛照其宿機自往度之 卽其義也. 三顯機顯應者 現在身口精勤不懈 而能感降 如須達長跪佛往祇洹 月蓋曲躬聖居門闥 如卽行人道場禮懺能感靈瑞 卽是顯機顯應也. 四者顯機冥應者 如人雖一世勤苦 現善濃積而不顯感 冥有其利 此是顯機冥益.

457) 배금란, 「염불 공효의 실천적 의미 연구」, 94.

삼세인과의 차원에서 감응이 발현되는 양태를 밝히는 목적은 인과 및 연기의 교의로 세계와 존재를 이해하는 불교의 본령에서 신행(感)과 가피(應)의 상응은 필연적이기 때문이다. 이러한 관점에서 지의는 불보살과 중생의 감응 유형을 4가지 구조로 수렴하여 신행의 유효성과 가치를 드러내고 있다. 즉 당대에 즉각적으로 가피를 감득하지 못한다고 할지라도, 그에 대한 불보살의 가피는 언젠가 반드시 발현되리라는 논리를 구축한 것이다. 그 구조를 살펴보면 첫째, ‘명기명응’으로 과거에 닦은 선근의 영응이 분명하게 드러나지 않고 감득되지 않는 상태이다. 둘째, ‘명기현응’은 과거에 심은 선근이 현세에 현전하여 이익을 얻는 것을 말한다. 셋째, ‘현기현응’은 현재 삼업으로 부지런히 신행 정진한 결과가 현세에 드러나 영응을 발현하는 것이다. 넷째, ‘현기명응’은 현생의 선업을 이루었으나 영응이 아직 현전하지 않아 그 이익이 숨겨져 있는 상태를 말한다.

종교와 신앙의 영역에서 ‘감응’이라고 하는 것은 소위 ‘불가설(不可說) 불가득(不可得)’의 영역인 ‘성(聖)’이 ‘속(俗)’인 중생의 인식과 감각을 통해 현실적으로 드러나는 ‘사태’라고 할 수 있다. 여기에는 감(感)하는 주체로서 중생 범부와 그에 상응하여 가피를 시여하는 주체(신성) 간의 상호적 이원성이 내포되어 있다고 할 것이다. 그리고 신비적 종교체험으로서 ‘감응’의 사태를 촉발하는 동인이라고 할 수 있는 신행과 필연적인 인과관계가 있다. 또 신행은 행자의 입장에서 성취하고자 하는 특정의 원력에 의해 추동된다.

신행의 핵심 동인으로서 원력은 두 가지 측면에서 그 공효를 확인할 수 있다. 우선 성불의 과위(果位)로 수행자를 이끌어가는 바탕이 된다고 할 것이다. 법장은 『대승기신론』의 사상에 의거하여 “수행자가 초발심주(初發心住)에 도달하면 물러남이 없게 되는데, 이는 원력에 의해 몸을 자유자재로 받아서 업에 매이지 않기 때문”이라고 설명하고 있다.<sup>458)</sup> 이는 상구보리의 향상문의 차원에서 보살 수행자가 업력의 장애를 받지 않고 성도의 길로 곧장 나아갈 수 있는 기반으로 원력이 강조되고 있음을 볼 수 있다. 다음으로 고난에 처한 중생들에 대한 대비심의 발현으로서 원력의 의미를 확인할 수 있다. 『구사론』에는 “여러 부처들이 과거 보살이었을 때 일체 중생들을 위하여 ‘구할 것도 의지할 것도 없는 암흑 같은 세상에서 등정각을 성취하리라’는 크나큰 서원을

458) 『華嚴一乘教義分齊章』(T45.1866, 489b5~8): 起信論說, 三賢初位中少分得見法身 能於十方世界 八相成道利益衆生. 又以願力受身自在 亦非業繫.

세웠다.”는 언급이 나타나고 있다.<sup>459)</sup> 여기서 원력은 인위(因位)에서 세운 자비의 서원으로 일체 중생의 제도를 목적으로 하는 이타성이 강조되고 있다. 아미타불, 약사불, 관음보살, 지장보살 등 대승 불보살들의 속세에 대한 서사에서 확인되는 이와 같은 인위의 서원은 하향문(下向門)의 입장에서 중생을 제도교화하는 불보살의 구제 활동을 뒷받침한다. 또한 그 위상과 공능을 특정(特定)<sup>460)</sup>하는 기반이 된다.<sup>461)</sup>

이처럼 향상문(修行)과 향하문(救濟), 인위(因位)와 과위(果位)에서 자리이타행의 성취를 추동하는 동인으로서 원력의 의미는 그에 해당하는 범어 ‘praṇidhāna-bala’, ‘adhi-ṣṭhāna’, ‘āvedha-vaśa’를 통해서도 확인할 수 있다. ‘praṇidhāna-bala’와 ‘āvedha-vaśa’는 의지, 맹세, 욕구 등을 의미하며, ‘adhiṣṭhāna’는 힘, 은총, 권위 등의 함의가 있다.<sup>462)</sup> 따라서 원력은 성도를 향한 수행자의 의지와 중생을 섭화하는 불보살의 신력을 중층적으로 통섭한 개념으로서 ‘수행이나 신행을 추동하여 목표하는 바를 성취시키는 힘’으로 그 의미를 확인할 수 있을 것이다.<sup>463)</sup> 특히 불보살의 본원력에 의지하여 일반 범부의 현실 속에서 발현되는 다양한 원력들이 행자와 불보살 간의 감응을 추동하는 핵심 동인이라고 할 것이다. 여기에는 개인적 소망은 물론 국가나 사회공동체를 위한 염원도 포함된다. 일반 범부의 현실에서 발현된 원력은 성도와 열반의 지향이나 타인을 구제하려는 굳은 결의를 내포한 ‘서원’이라기보다는 기도를 통해 바라는 바를 성취하거나 국가 사회적 위난을 해결하고자 하는 ‘기원’의 성격을 보여준다.<sup>464)</sup> 그리고 이와 같이 다양한 층위에서 발현된 원력은 특정의 신행을 추동함으로써 신행의 주체와 대상 간의 ‘감응’을 현전케 하는 기반이라고 할 것이다.

그리고 천태 지의가 주장했던 것처럼 대승불교 신행 전통에서 관음신앙이 ‘감응’을 통해 중생을 제도교화하는 대표적 방편으로 작동해왔음은 주지의 사

459) 『俱舍論』(T29.1588, 65a18~21): 又願力故 謂諸如來爲菩薩時先發誓願 願我當在 無救無依盲闇界中成等正覺 利益安樂一切有情 爲救爲依爲眼爲導.

460) 아미타불의 본원력이 정토 왕생의 실현이라면 약사여래의 12대원은 질병으로 고통받는 중생의 구제, 관음보살은 각종 재난의 구제, 지장보살은 지옥 중생의 구제에 초점이 맞추어져 있다. 본원의 내용에 따라 구제의 영역과 기능에 차이가 나타나며, 중생의 현실에 따라 염불의 대상과 감응에 차이가 나타나게 된다.

461) 배금란, 「염불 공효의 실천적 의미 연구」, 80-81.

462) 고승학, 「신라 불교사에 나타난 願力の 의미」, 368.

463) 배금란, 「염불 공효의 실천적 의미 연구」, 82.

464) 고승학, 「신라 불교사에 나타난 願力の 의미」, 367.



실이다. 즉 관음신앙은 관음보살의 가피를 요청하는 중생의 행위(感)와 그로 인해 촉발되는 보살의 응현이 매우 즉각적이고 직접적으로 감득되는 신앙 기제로 인식되었던 것이다. 간절히 명호를 부르는 행위만으로도 가피를 나투는 관음보살의 공능은, 무엇보다 신변의 메커니즘을 통해 실행 주체의 인식에 감각에 매우 구체적으로 경험된다는 특징이 있다. 이러한 특징으로 관음신앙은 지의의 감응구조 안에서 ‘현기현응’의 범주에 해당하는 대표적인 신앙기제라고 할 수 있다. 각종 재난에 처하여 관음보살의 명호를 부르면 즉각적으로 구제해 주는 신성으로 제시되고 있기 때문이다. 또한 현세 및 차방의 구원자로 상정되고 있다는 점에서 현기현응의 신앙기제로서 관음신앙의 특징이 더욱 부각되고 있다.

동아시아 신행 전통에서 관음 영험담이 가장 많이 창출되었고, 불교문학의 주류를 형성하였다는 것도 현기현응의 신앙 기제로서 관음신앙의 특징을 보여주는 것이다. 이러한 성격에 기인하여 관음신앙에 투사된 원력 또한 당면한 문제의 해결이나 위기의 극복과 같은 현세적인 내용들이 주가 되며, 그러한 원력에 상응하는 결과가 당대에 경험된다는 점에서 즉각성을 담지하고 있다고 할 것이다.

이는 신라불교 안에서도 마찬가지이다. 『삼국유사』에는 왕생이나 성도를 성취하고자 하는 출세간적 원력은 물론 치병(治病), 득자(得子), 위난(危難)의 극복 등 세속적 차원에서 발현된 개인과 공동체의 다양한 염원들이 대체로 관음신앙 안에서 확인되고 있다. 그리고 이처럼 관음보살의 가피를 감득하는 유형을 살펴보면 크게 세 가지로 나누어 볼 수 있다. 첫 번째로 ‘현전가피’를 들 수 있다. 이는 신행을 통해 불·보살의 상호를 직접 감득함으로써 원력을 성취하는 경우를 의미한다. 진신의 성현은 물론이고 여인이나 스님 등으로 신변한 보살의 화신을 봄으로써 원하는 바가 성취되는 것을 말한다. 두 번째로 ‘몽중가피’이다. 이는 불·보살이 꿈에서 계시하거나 가르침을 주는 경우를 말한다. 이를 통해 깨달음을 얻기도 하고, 부딪혔던 문제에 대한 해답을 얻기도 한다. 『삼국유사』에서는 조신의 사례를 대표적으로 들 수 있다. 세 번째로 ‘명훈가피’이다. 명훈가피는 특정한 양태의 불·보살신을 보거나 꿈을 통해 계시를 받는 등의 구체적 영이를 경험하지 않고도 원하는 바가 성취되는 경우를 말한다.<sup>465)</sup> 이는 다른 말로 ‘음조’로 표현할 수 있다. 이처럼 신라 민들이 경험했

465) 김용덕, 「관음보살신앙의 설화화양상과 의미연구」, 37-39.

던 관음보살 가피의 양태를 유형적으로 살펴보면 다음과 같다.

< 표12 > 관음보살 가피의 유형

유형	가피의 내용	신행 주체	관련장소	수록편명
현전 가피	단월출현, 화난	주지승 성태	중생사	탑상, 삼소관음중생사
	진신 감득	효명, 보천	오대산	탑상, 월정사오류성중
	수난/적난구제	부례랑 모친	백률사	탑상, 백률사
	수난 구제	장춘의 모친	민장사	탑상, 민장사
	성불	부득, 박박	백월산남사	탑상, 남백월이성
	진신 감득	의상	낙산사	탑상, 낙산이대성
	화신 감득	원효	낙산사	탑상, 낙산이대성
	수행처 구함	신희거사	월정사	탑상, 월정사오류성중
	왕생	광덕, 엄장	왕경	탑상, 광덕엄장
	치병	경흥	남향사	탑상, 경흥우성
	왕생	정토행자들	포천산	감통, 포천산비구
명훈 가피	옥난 구제	신라국인	인용사	기이2, 문호왕법민
	자녀출생, 전란구제	최은함	중생사	탑상, 삼소관음중생사
	적난 구제	점승	중생사	탑상, 삼소관음중생사
	왕생	옥면	미타사	감통, 옥면비염불서승
	득안	희명의 딸	분황사	탑상, 맹아득안
	자녀출생	김무림	천부관음	의해, 자장정릉
몽중 가피	성도	조신	낙산관음	탑상, 낙산이대성
	단월출현	성태	중생사	탑상, 삼소관음중생사

<표12>에서 보는 바와 같이 『삼국유사』 소재 관음영험 사례에서 현전가피의 유형이 10 가지로 가장 두드러진다. 즉 관음보살의 진신이나 화신의 감득을 통해 재난에서 구제되거나, 원하는 바가 성취되는 사례들이다. 주지하는 바와 같이 「낙산이대성」 조와 「대산오만진신」 조는 진신 성현의 모티브가 바탕이 되고 있으며, 나머지 여덟 사례는 모두 화신 감득의 신앙을 보여준다.

이처럼 『삼국유사』에 수록된 관음영험서사의 대부분이 진신이나 화신 성현의 메커니즘을 토대로 형성된 서사라는 점 볼 때 신라 불교 안에서 관음 현신의 관념이 매우 보편화되어 있었음을 알 수 있다.

이는 또한 신라 민들의 신앙 속에서 관음보살이 타력적인 구제자로 인식되었음을 시사한다. 진신 성현의 감득이 비록 엘리트 수행자의 인식에 상응하는 자내증의 범주로 여겨지지만, 의상 그리고 효명과 보천이 경험한 진신성현 감득의 경험은 그 자체로 타력 신성 강림의 모티브로 일반 민들에게 수용되었을 것이다. 즉 신앙적 차원에서 신라 국토 안에 현현한 관음 진성은 이 땅에 수적한 천신이나 산신으로 재래의 신령 관념에 대응되는 신격으로 인식되었을 것이다. 그리고 화신의 관념은 이들 진신을 체로 하여 발현된 관음보살의 자재성을 보여주는 것으로, 신라 민들의 삶 속에서 발현된 다양한 원망에 상응하는 역동적 구제자로서 인식되는 기반이 되었다고 할 것이다.

다음으로 명훈가피의 사례를 들 수 있는데 총 5가지 사례가 나타난다. 명훈가피는 앞서 본 것처럼 관음보살의 현신을 감득하지는 않았다 할지라도 원하는 바가 이루어진 영험 사례를 말한다. 신라 중대 초 김무림과 하대의 최은함이 관음보살상에 기원함으로써 아들을 얻은 사례가 명훈가피에 해당한다고 할 것이다. 또한 천수관음상에 기도하여 눈이 밝아진 희명의 딸의 사례와 중생사 주지승 점승이 관음대성의 가호로 절을 빼앗기지 않게 되었다는 사례 역시 관음보살상의 가호가 음조의 양태로 나타났음을 보여준다. 이처럼 명훈가피는 관음대성의 무연자비로 나타나는 경우도 있고, 신행을 매개로 감득되기도 한다. 명훈가피의 사례 역시 특정 사찰에 봉안된 관음보살상이 진성으로서의 영응력을 담지하고 있음을 증험하는 기제가 된다고 할 것이다.

세 번째로 몽중가피의 사례를 볼 수 있다. 세 가지 사례를 볼 수 있는데, 「삼소관음중생사」 조에서 주지승 성태의 꿈에 나타난 관음화신의 가피로 다시 향화가 이어지게 되었다는 것과 「낙산이대성」 조에서 승려 조신이 꿈 속에서 관음화신의 교화를 통해 세속적 욕망을 벗어나게 되었다는 것이다. 그리고 범일이 정취보살 봉안하는 과정에서 꿈을 통해 정취보살상을 찾아 봉안하게 되었다는 사례가 그것이다. 몽중가피는 관음보살의 무연자비를 보여주는 대표적인 사례로 볼 수 있다. 몽중이지만 관음의 현신으로 비정되는 인물들을 통해 통해 가피를 얻거나 신이한 일을 경험하게 되는 사례를 보여준다는 점에서 이 사례들 또한 성현의 또 다른 층위를 보여주는 것이라고 할 수 있다.

요약하면 신라 민들이 주체가 되는 관음영험 설화들은 무엇보다 특정의 신행과 그로 인한 가피가 당대에 발현되는 현기현응의 구조를 보여준다. 대체로 관음보살의 신상을 감득함으로써 영험을 얻는 현전가피의 사례가 많다. 이처럼 관음영험담에서 보살의 현신을 감득하는 현전가피의 사례가 주로 확인되는 것은 ‘수기감응’ 및 ‘성현’의 메커니즘을 중생제도의 요체로 삼는 관음신앙의 성격에 기인하는 것이며, 현세 및 차방의 구원자로서 구제의 현세성과 즉시성이 관음보살 구제의 대표적 특징으로 인식되었음을 보여주는 것이다.

## (2) 신행의 유형과 특징

관음보살의 응험과 가피를 얻기 위한 대표적인 신행은 무엇보다 소리를 내어 관세음보살을 부르는 ‘칭명’이었다. 명호에서 시사되듯 관음보살은 세간 음성을 관해 구호하는 신성이며, 사바세계는 음성으로 소통되는 세계이기 때문이다. 『능엄경』에서 관음보살은 소리를 대상으로 하는 이근원통 수행을 통해 성도한 것으로 제시되고 있는데, 그것이 일체의 행법 중에서 가장 수승한 것으로 찬탄되고 있다.<sup>466)</sup> 이지관은 관음신앙의 주요한 실천도인 칭명의 이행도가 세간은성을 그 수단으로 하기 때문에 관세음이란 명호가 상징하는 불교 신앙적 보편성이 더욱 크다고 주장하였다. 『반야심경』에 나타난 관세음의 이명인 관자재(觀自在)와 비교하면, 관자재가 관(觀)함과 자재(自在)함이 모두 보살의 속성으로 能被(가피를 주는 자)의 입장에서 얻어진 명의(名義)라면, 관세음은 보살(bodhi-sattva)의 명의 구조와 같이 보살능의(菩薩能依)의 관(觀)과 중생소발(衆生所發)의 세음(世音), 즉 구체적 수단이 결합된 형태로서, 감응의 신앙적 측면에 초점을 둔 명의라고 보았다.<sup>467)</sup>

용수는 『십주비파사론(十住毘婆沙論)』에서 불보살의 명호를 부르는 ‘칭명’을 ‘염불’과 구분하여 ‘겁약하열(怯弱下劣)’한 중생을 위한 신방편(信方便)의 이행도(易行道)로 평가하기도 했다.<sup>468)</sup> 그런데 주지하는 바와 같이 한국과 중

466) 『首楞嚴經』(T19.945, 130c17~131b20)

467) 이지관, 「경설상의 관음신앙」, 21.

468) 『十住毘婆沙論』(T26.1521, 41a29~b17): 汝言阿惟越致地是法甚難久乃可得 若有易行道疾得至阿惟越致地者 是乃怯弱下劣之言非是大人志幹之說. … 若菩薩欲於此身得至阿惟越致地成就阿耨多羅三藐三菩提者 應當念是十方諸佛稱其名號.

국, 일본 등의 동아시아 불교권에서 염불이 대체로 ‘칭불보살명’으로 인식되는 경향이 강했다. 여기에는 미타.관음 신앙의 영향이 절대적이라고 할 수 있다. 아미타불을 열 번 호념(呼護)함으로써 정토에 왕생할 수 있고, 일심으로 관음보살의 명호를 부르는 것만으로도 일체 재난에서 구제 받을 수 있다는 교의에 의해 불보살의 명호를 소리 내어 외는 것이 염불의 대표적 행법으로 간주되었던 것이다.

그리고 『법화경』 「보문품」이 삼국 및 신라 관음 신앙의 초기적 바탕을 이루었다는 점에서 가장 대표적인 신행 역시 칭명이었을 것이다. 또 원효를 중심으로 미타 신앙이 현창되면서 미타와 관음을 함께 염하는 “나무아미타불 관세음보살”이라고 하는 정형화된 칭명구가 확산되었음을 볼 수 있다. 문자를 알지 못해도 누구나 쉽게 실천할 수 있다는 점에서 대중들의 일반적인 신행으로 널리 확산되었을 것이다. 그런데 『삼국유사』는 칭명염불(稱名念佛) 외에 신라 민들의 정서를 담아 불보살의 가피를 희구하는 신행의 새로운 형식을 보여주고 있다. 「맹아득안」 조에서 확인되는 향가가 그것이다. 갑자기 눈이 멀어버린 희명의 딸이 분황사 천수대비전에서 천개의 눈 가운데 하나를 자신에게 희사해줄 것을 기원하는 ‘도천수대비가’를 불러 마침내 눈이 밝아졌다는 설화에서 이를 확인할 수 있다.<sup>469)</sup> 향가가 관음보살의 공능을 촉발하는 일반 기층민의 신행으로 수용되고 있음을 보여주는 것이다.

향가는 대체로 8구나 10구로 정형화된 운율을 가진 신라 고유의 서정시가(詩歌)라고 할 수 있다.<sup>470)</sup> 특징의 기원이나 염원을 신라의 방언으로 표현하고 있다는 점에서 무가(巫歌)의 범주에 해당하는 것으로 볼 수 있다. 이것이 불보살의 가피를 희구하는 신행으로 변용되어 유통되었을 것으로 추정된다. 주지하는 바와 같이 『삼국유사』는 불교적 희원을 담은 향가를 13수 수록하고 있다. 또 고려 시대 균여의 저술에서 11수가 확인되고 있다. 향가가 이처럼 불교 신행의 한 방편으로 원용되었다는 것은 신라 기층민들에게까지 신앙적 귀의처로 불교가 온전히 자리매김했음을 보여준다. 신라인들에게 익숙한 무가의 형식을 통해 문자를 알지 못하는 기층민들이 불보살의 가피를 희구하는 방편으로 원용하였을 것으로 추정된다. 「광덕염장」 조에서 확인되는 ‘원왕생가’ 역시 동일한 맥락으로 이해할 수 있는데, 문무왕 대가 배경이 되는 설화임을 고

469) 『삼국유사』 권3, 탑상편, 「芬皇寺千手大悲 盲兒得眼」.

470) 박광연, 『신라법화사상사연구』, 59.

려할 때 향가의 형식으로 불보살에게 기원하는 방식의 신행이 중대 초에 이미 확산되어 있었을 것으로 보인다. 이는 신라인들의 원력을 표출하는 수단의 하나로서 ‘칭명’ 신행의 변형된 형태로 확인할 수 있다.

십일면이나 변화관음 신앙의 수용에 따라 신주나 대비주와 같은 진언 다라니의 지송 또한 신라 관음신앙의 주요 행법으로 유통되었음을 볼 수 있다. 의상이 『천수경』을 신라에 처음 유입해왔음을 고려할 때, 대비주의 지송 또한 점차 확산 되었을 것으로 보인다. 앞서 고찰한 것처럼 오대산 신앙 결사에서 보전은 동대 관음방의 행법으로 천수주를 지송하며, 밤에는 관음예참을 실천하도록 규정하고 있다. 보전 역시 매일 수구다라니를 지송 했다는 기록에서 변화 관음 신앙에서 나타나는 진언이나 다라니의 지송이 유행했음을 알 수 있다. 칭명이나 향가가 일반 민중들 사이에 유통된 신행이라면, 경전의 독송이나 진언 다라니의 지송은 전문 승려들의 행법으로 보편화 되었을 것이다. 그 중 가장 대표적인 것이 천수 대비주인데<sup>471)</sup>, 이는 오늘날에도 『대승장엄보왕경』에 나타난 육자주(六字呪, 옴 마니 반메 흠)와 함께 한국불교 일상 의례에서 가장 필수적으로 지송되고 있다.

관음신행의 또 다른 유형으로 조상(彫像)을 들 수 있다. 불상의 조성 자체가 신행 공덕으로서 중요한 의미를 갖고 있다는 것은 후한(後漢)의 지루가참(支婁迦讖) 역(2세기 말)인 『반주삼매경』을 통해서 확인할 수 있다. 여기에는 “삼매를 속히 얻는 첫 번째는 부처님의 형상을 짓는 일이다. 삼매를 얻기 위하여 사용되기 때문이다.”<sup>472)</sup> 라고 언급하고 있다. 특히 초기 밀교경전에 등장하는 다양한 대승의 불보살상에 한 공양과 의례는 불상의 조성과의 깊은 연관성을 지니고 있다. 대부분 기존의 인도종교를 모방하는 형태를 취하였는데,

471) 대비주는 관음신앙을 촉진했던 가장 효과적인 매개였다. 다라니 지송을 통해 얻는 가피 영험담이 당 대는 물론 송 대에 이르기까지 지속적으로 창출 전승되었다. 중국불교 안에서 초기에 유행했던 『청관음경』 기반의 관음신앙은 지의에 의해 현창되어 유행했지만, 그와 관련된 진언들은 대중화되지 않았고, 이에 비해 대비주는 여러 밀교 경전들에서 권장되면서 널리 알려졌다.(Chün-fang Yü, “Kuan-Yin: The chinese Transformation of Avalokitesvara,” 268). 천수대비주를 설하면서 천수천안관세음보살 신앙을 고취하고 있는 경전들은 대략 12종에 이른다. 이 가운데 한국불교의 현행 독송용 『천수경』 성립에 모본이 되었던 것은 의상이 유입해온 가범달마 역본이다. 「백화도량발원문」과 「투사례(投師禮)」에 천수대비주(신묘장구대다라니)와 십원육향(十願六向)의 내용이 나타나고 있으며, 그것은 또한 현행 독송용 『천수경』의 중심이 되고 있다(김호성, 『천수경과 관음신앙』, 65)

472) 『般舟三昧經』(T13.417, 899c18~19): 疾得是三昧 一者作佛形像 用成是三昧故.

바라문의 종교의례와 힌두교의 민간신앙이 대승불교에 자극을 주게 되고, 불교 내에서도 이를 적극적으로 수용하였던 것으로 보인다.<sup>473)</sup>

이와 함께 불상에 대한 예경이나 의례의 형식을 규정하는 경전들이 출현하고 있는데, 3세기 전반에 지겸(支謙)이 한역한 『華積陀羅尼神呪經(화적다라니신주경)』에는 불상 앞에서 향과 꽃과 등으로 공양할 것과 다라니 독송을 권유하고 있다.<sup>474)</sup> 불상의 조성과 관련된 기초적인 공양 예배법과 다라니를 독송하는 수행법을 함께 설함으로써 불상에 관한 예배와 수행으로서의 다라니 염속이 결부되고 있음을 보여준다.<sup>475)</sup>

또한 불상의 조성이 점차 보편화되면서 이를 기존의 불도수행의 목표인 삼매의 증득과 연결시켜 그 정당성이 강조되어 왔음을 볼 수 있다. 이러한 흐름 속에서 불보살상의 조성은 동아시아 불교 안에서 매우 중요한 신행의 하나로 인식되었으며, 신라 사회에서도 금동상, 소조, 목상, 석상, 도상 등 다양한 형태로 신상의 조성이 이루어졌던 것을 볼 수 있다. 삼국 통일 이전에는 소형의 금동보살상이 다수 확인되고 있다. 현전하는 신라의 금동보살상은 대부분 12~20 cm 내외의 소규모이고, 보관이나 지물이 결실된 경우가 많아서 정확한 도상을 확인하기 어렵다. 비록 작은 크기로 만들어졌지만 금동보살상을 조성하는 데는 상당한 비용이 들었을 것이다. 일반 대중들이 만들기 어려웠을 것이며, 대중의 신앙보다는 귀족, 왕실, 관료들의 개별적인 신앙 대상이었다고 판단된다. 누구나 접근하기 쉬운 공간에서 대중들의 귀의를 받거나 예배, 혹은 의식의 대상으로 모시기에는 크기가 작기 때문이다. 이러한 예로 아들을 얻으려는 염원을 담아 자장의 부친 김무림이 천부 관음을 조성했다는 기록을 볼 수 있다.<sup>476)</sup>

신라 관음신앙 안에서 공적 예배의 대상으로 전각의 본존으로 관음보살상을 봉안한 원형적 사례는 의상에 의해 건립된 낙산사라고 할 것이다. 「낙산이대성」 조는 쌍죽이 돌아났던 자리에 전각을 짓고 그곳에 옥을 빚어 관음보살상을 조상하여 봉안하자 쌍죽이 사라짐으로서 그 존상이 관음진성임을 증험하였다고 시사하고 있다.<sup>477)</sup> 중대 왕경에는 십일면관음상을 주존으로 한 관음사찰

473) 장익, 「인도 밀교의 형성과정」, 21.

474) 『華積陀羅尼神呪經』(T21.1356, 875a26~28): 當以香華燈燭於形像前而修供養 并誦華積陀羅尼咒 其人是夜夢見如來.

475) 장익, 「인도 밀교의 형성과정」, 22.

476) 강희정, 「통일신라 관음보살상 연구 시론」, 6-7.

들이 두루 포진해 있었음을 볼 수 있는데, 중생사와 백률사, 민장사, 남항사가 대표적이다. 경덕왕 대에 솔거가 그린 천수관음상이 분황사에 봉안되어 있었음도 이미 살펴본 바와 같다.

십일면이나 천수관음은 형태의 복잡성으로 인해 조성이 용이하지 않았기 때문에 도상으로 봉안된 경우가 많았던 것으로 보인다. 신라 하대 이후에는 11면관음상의 조성예가 매우 드문데, 존상에 있어서 천수관음이 십일면관음을 대체해 간 것으로 보인다. 개인적 차원이든 공적 예경의 대상으로든 불보살상의 조성은 주요한 공덕 신행의 하나로 여겨졌을 것이다. 주목할 것은 앞서 고찰했던 것처럼 특징의 관음 존상이 진성으로서의 신성성을 담지하게 되는 핵심적 장치가 성현의 메커니즘이라는 점이다. 화신의 조력을 받거나, 신비한 영험 가피를 경험함으로써 신행의 대상이 된 관음 존상은 그 자체로 진성으로서의 정당성을 확보하게 되는 것이다. 특별히 『삼국유사』에서 대체로 관음 화신과 관련된 영험 서사가 탑상편에 수록되어 있다는 점도 이와 같은 이유에 기인한 것으로 볼 수 있다.

성상(聖像)이나 사탑(寺塔)의 조성 등의 불사(佛事)에 참여하는 것은 대표적인 공덕행의 하나였다. 그리고 그렇게 건립된 성물들은 불보살의 신력이 담지된 것으로 인식되었다. 범속한 영역에 속해 있던 사물이 이처럼 성스러움의 상징이 되고 초월적 실재를 가리키는 기호가 되면, 그 사물 자체가 가지고 있던 한계를 뛰어넘어 전체의 체계로 통합되는 특징이 있다. 성스러움의 상징이 되는 순간, 그것은 더 이상 개별적인 사물의 지위에 머물지 않으며, 그 자체로 성스러움 전체를 가리키기 때문이다. 따라서 그와 관련된 의례와 신행이 자연스럽게 수반되게 된다. 불보살상을 조성하거나 사찰을 건립하는 것은 그 자체로 성사(聖事)로서의 의미를 가지며, 거기에 참여하는 것만으로도 성현 가피를 입을 수 있는 중요한 공덕행으로 여겨졌음을 볼 수 있다. 그리고 그렇게 조성된 불보살상에 대한 공양 및 예경과 관련된 의례, 법식들이 구축되었던 것으로 보인다. 이와 함께 불승(佛僧)에 대한 공양과 보시 또한 가장 중요한 공덕 신행으로 인식되었다. 한편 관음보살 가피를 입기 위한 구체적 신행으로 부레랑과 장춘의 부모가 그들의 귀환을 위해 7일 동안 기도하였다는 언급에서, 7일을 기본단위로 한 일수기도의 형식이 자리잡혀있었음을 볼 수 있다.<sup>477)</sup>

477) 유요한, 『종교, 상징, 인간』, 98.

478) 「낙산이대성」 조에서 의상이 관음보살의 진신을 친견하기까지 7일 동안 2번, 2.7일



한편, 『삼국유사』 「광덕엄장」 조에서 보듯, 관음보살을 본존으로 한 관법과 참법이 유행하였음을 볼 수 있다. 『관무량수경』에서 관음보살과 관련한 10관법이 설해지고 있는데, 이는 정토왕생을 목적으로 한 것이다. 또한 천태 지의의 문하에서 체계화된 관음보살 소의의 참법이 수행자들을 중심으로 실천되고 있었음을 추정할 수 있다. 이는 신라불교 안에서 관음 신앙이 대체로 식재, 향마, 증익의 세간 실지의 방편으로 원용되었음에도 불구하고, 한편으로 성도와 왕생이라고 하는 불교 본령의 성취를 추구하는 신앙기제로 그 성격을 유지해 왔음을 보여주는 것이다. 여기에는 의상, 원효와 같은 엘리트 승려들이 역할이 중요한 바탕이 되었다고 할 것이다. 그리하여 관음신앙이 세간 실지의 대표적 기제로 유통되는 한편, 관음보살이 그 자체로 불교 본연의 보살도를 구현하는 수행자가 도달해야 할 전범으로 존송되기도 했음을 볼 수 있다.

오늘날 한국불교 의례의 기본 의례라고 할 수 있는 독송용 『천수경』<sup>479)</sup>에 시설된 서원과 신행의 구체적 내용을 통해서도 한국불교 수행전통 안에서 종파와 학파를 초월해 관음보살이 수행자가 도달해야 할 궁극적 이상으로 인식되었음을 확인할 수 있다. 이처럼 신라 불교 안에서, 관음보살의 공능을 촉발하는 기제로 구축된 신행과 행법들은 이후 한국 관음신행의 원형이 되었다고 할 것이다. 이와 같은 신행의 양식들이 고려 조선을 거쳐 오늘날 한국불교 관음신행의 실천적 기반으로 작동해왔다고 할 것이다.

### 3) 왕실 수호 및 호국 기제

개인 및 국가 사회적 차원에서 관음보살에게 투사되었던 신라인들의 가장 큰 신앙적 원력은 재난 구호라고 할 것이다. 전래 초기부터 관음신앙이 비교적 쉽게 자리매김할 수 있었던 것도 자연적, 사회적 차원에서 겪는 다양한 액난에서 구제해주는 현실적 신앙 기제였기 때문이라고 할 수 있다. 주지하는

재계를 했던 것에서도 알 수 있다.

479) 김호성은 오늘날 한국불교 사찰에서 통용되는 현행 독송용 『천수경』이 중국선과 다른 한국선의 입장(理事兼修)에서, 자성문(自性門)과 수상문(隨相門)을 함께 닦는다고 하는 보조선의 사상적 입장을 견지하는 후손들에 의해서 편집되었을 것으로 추정하였다. 이처럼 화엄과 선의 입장에서 『천수경』이 수용 혹은 재편집되면서 현교와 밀교의 회통, 선과 밀교의 겸수 등을 보여주고 있다고 보았다(김호성, 『천수경과 관음신앙』, 90, 134).

바와 같이 신라 사회에서 관음신앙이 가장 융성했던 시기는 삼국통일 이후이다. 여기에는 여러 가지 요인이 있겠지만, 무엇보다 통일의 주역인 중대 진골 왕실이 관음신앙을 적극적으로 현창했던 데 기인한 것으로 보인다. 중대 왕실과 관음신앙의 친연성이 확인되는 단초는 『삼국유사』에서 당(唐)에서 옥에 갇힌 문무왕의 동생 김인문을 위해 신라인들이 인용사(仁容寺)를 짓고 에 관음도량을 베풀었다는 기사를 통해 확인된다.

「백률사」 조는 보다 분명하게 관음신앙이 왕실 수호의 기제로 원용되었던 정황을 보여준다. 효소왕 대 국선 부례랑과 안상의 납치사건과 관련하여 이들의 귀환이 관음보살의 공능으로 이루어졌음을 부각하고 있기 때문이다. 부례랑과 안상이 말갈로 추정되는 적적(狄賊)에게 납치를 당했던 장소인 ‘금란(金蘭)’은 현재 강원도 통천에 해당하는 지역으로 화랑들이 유람하며 수련하던 동해안 지역 일대이다. 이 사건은 통일 이후에도 신라 동북방 지역이 여전히 북방 민족의 침탈로 불안정했던 정황을 보여준다. 주목할 것은 국선의 피랍과 함께 천존고(天尊庫)에 보관되어 있던 왕실의 신보(神寶)인 거문고와 만파식적 함께 사라졌다는 서사이다. 천존고에 보관되어 있던 신보라는 점에서 거문고와 피리는 신라 왕실의 권위와 정당성을 담보하는 것으로 볼 수 있는데, 이것이 사라졌다고 하는 언급은 어떤 형태로든 왕실이 위기를 맞이했음을 시사하는 것이다.

두 신물 중에서 만파식적과 관련된 기사를 역시 『삼국유사』에서 확인할 수 있는데, 내용에 따르면 신문왕이 감은사에 행차하여 용(龍)으로부터 흑옥대(黑玉帶)를 받고, 또 신이(神異)한 대나무를 얻어 만파식적을 만들었는데, 만파식적을 불면 적병이 물러가고, 병이 나으며, 가뭄에는 비가 오고 장마가 멈추는 등 신력이 있었다. 그리고 국선 부례랑을 구해온 일로 해서 ‘만만파파식적’으로 관명(冠名)이 상승되었다고<sup>480)</sup> 전하고 있다. 더욱이 이들 신보는 죽어서 동해의 용이 되어 삼한을 수호하는 문무왕과 천신이 된 김유신이 신문왕에게 전해 준 것임을 강조하고 있는데, 이를 통해 볼 때 천존고의 신보는 통일의 주역인 무열왕과 김유신에 의해 건립된 중대 왕실의 위상과 직결되는 것으로 곧 진골 왕권의 정당성을 뒷받침하는 상징성을 담지하고 있다고 할 것이다.

따라서 국선의 납치와 신물의 실종은 왕권의 위기를 시사하는 것으로 볼 수 있으며, 또 전제왕권 국가에서 왕실의 위기가 곧 국가의 위기로 연결된다는

480) 『삼국유사』 권2, 기이편, 「万波息笛」.

점에서 국가적 위난으로 해석될 수 있다. 그런데 백률사 관음보살이 비구로 화신하여 납치됐던 국선 일행을 구해 돌아옴으로써 위기가 극복되고 있다. 더욱이 주목되는 것은 왕실 수호의 신물인 거문고와 피리가 관음보살이 부레랑과 안상을 구해 바다를 건너는 방편으로 사용하고 있다는 점이다. 이는 신물이 관음보살의 구제 방편으로 섭화되었음을 보여주는 것으로, 신라 왕실이 전적으로 관음신앙에 귀의하였음을 알 수 있다. 중대 왕실의 관음신앙은 부레랑과 신보의 귀환이 이루어진 후 신문왕이 백률사에 크게 시주하고, 부레랑과 부모의 관작을 높였다는 점을 통해서 확인할 수 있다.<sup>481)</sup> 또 해상에서 난파를 당했던 장춘을 구제했던 민장사 관음보살에게 경덕왕이 받을 시주하고 재물과 폐백을 바쳤다는 점도 이를 뒷받침한다. 이 기사와 관련하여 요원의 『법화영험전』은 ‘경덕왕이 매월 초 8일에 행차하여 예참하는 것을 영원히 정식(定式)으로 삼았다.’고 전하고 있다.

관음신앙이 이처럼 중대 왕실 수호의 기제로 자리매김하면서 호국적 기능을 담지하게 된 데에는 낙산 신앙의 건립 주체로 『삼국유사』에 제시된 의상의 행적 안에서도 추정해볼 수 있다. 의상의 귀국이 당의 침입을 경고하기 위한 것이었으며, 이것을 계기로 명랑이 문두루법을 설행하여 당의 침입을 막았다고 하는 언급은<sup>482)</sup> 당대 신라 사회에서 의상의 입지를 보여주는 것이기도 하다. 그리고 의상이 부석사를 세우고 관음성지를 구축했던 신라 동북면은 앞서 부레랑 납치사건을 통해서 보듯 북방의 세력과 경계를 두고 침탈과 방어의 긴장이 고조되었던 곳이다. 통일 전쟁이 치열했던 시기에 이러한 지역에 관음보살의 상주처를 건립하고 문무왕의 후원을 통해 부석사를 세운 것은 한편으로 신앙의 영역에서 국가가 당면한 위기를 불력(佛力)으로 극복하고자 하는 원력도 내포되어 있었던 것으로 추정할 수 있다. 특히 의상에게 여의보주를 바쳤던 동해용의 모티브는 죽어서 동해용이 되어 불법을 받들고 신라를 수호할 것을 서원했던 문무왕의 설화와 함께 호불 호국의 관념이 반영되어 있는 것으로 해석할 수 있을 것이다.<sup>483)</sup>

보천에 의해 건립된 오대산 신앙에서도 ‘왕실과 국가의 안위를 도모하고자 하는 원력이 강하게 확인되고 있다. 앞서 고찰한 바와 같이 오대산 신앙은 기

481) 『삼국유사』 권3, 탑상편, 「栢栗寺」.

482) 문두루비법을 통해 당군을 물리치고, 신인종의 종조가 된 명랑의 신앙은 『관정경』이나 『금광명경』, 『대방광십륜경』 등을 기반으로 밀교신행을 현창해왔음을 볼 수 있다.

483) 소은애, 「신라 문무왕대의 낙산 관음신앙」, 71-72.

사의 말미에 언급된 바와 같이 '국왕이 천추를 누리고 백성은 평안하고 문무는 화평하고, 백곡이 풍요할 것'을 기원하는 결사이다. 무엇보다 석가, 지장, 미타, 문수 등 당대의 실천신앙을 집대성한 오대산 신행 결사에서 동대 원통사에 정례화 된 신행이 재난 구호의 신력이 있는 천수주 암송과 함께, 대표적 호국경전인 『금광명경』과 『인왕경』의 강독이라는 점은 오대산 신앙체계 안에서 동대의 상수인 관음보살에게 특별히 국가 수호의 원력이 투사되고 있다는 점을 보여주는 것이다.

한편, 중대 왕실의 관음신앙을 중고기 성골 왕실이 제석중심의 도리천 신앙을 통해 왕실의 신성성을 담보했던 것과 비교하여 이해해볼 수 있다. 진골 왕권이 제석이 아닌 관음보살을 왕실 수호의 기제로 선택한 데에는 통일 이전 성골 왕실과의 차별성을 부각시키기 위한 의도가 있는 것으로도 해석할 수 있다. 수미산 우주에 대한 대승적 이해 안에서 관음보살은 제석이 주재하는 도리천은 물론 삼계에 자재하여 중생을 구호하는 신성이다. 그리고 제석은 불보살을 수호하는 호법 천중으로서 위계상 불보살과 본질적 차이가 있다. 따라서 통일 이후 진골 왕실은 「천사옥대」 조에서 보듯, 제석천과 연결하여 왕실의 신성성을 담보했던 성골 왕실의 위상을 제석 상위의 존격인 관음보살에 귀의함으로써 극복하고 있다고 할 것이다. 이는 부례랑 구제 사례에서 문무왕과 김유신이 신문왕에게 전해준 신물인 만파식적이 관음보살 구제의 방편으로 섭화되는 모티브를 통해서도 뒷받침된다. 또 중대 불교 안에서 낭산이 관음성지로 전환된 것도 이와 같은 맥락에서 이해할 수 있을 것이다.

한편, 신라시대 유행했던 방위 신앙의 구조 안에서 관음보살이 대체로 동향으로 배대되고 있는 점도 주목된다. 낙산은 물론이고 오대산 동대 관음방의 위치가 이를 보여준다. 토함산 석굴암 또한 동악에 건립되어 있는데 낙산 신앙을 기점으로 신라 사회에서 관음보살의 주처를 동쪽으로 배대하는 통념이 자리매김했음을 보여주는 것으로 볼 수 있다. 신라 사회에서 동방의 부처나 보살이 호국 신성으로 인식되는 경향은, 신라불교의 또 다른 호국 기제라고 할 수 있는 약사불이 역시 동방의 부처라는 점을 통해서도 확인된다. 이처럼 동방을 담당하는 불보살에게 호국의 원력을 강력히 투사되고 있는 데에는 신라가 처한 지정학적 요건이 주요한 동인의 하나라고 할 것이다. 통일 이후 신라에게 대외적으로 가장 지속적인 위협의 대상이 되었던 것은 일본이었다. 즉 국가적 차원에서 향마와 식재를 목적으로 퇴치와 방어 대상이 되었던 것은

일본 즉 왜구였다고 할 수 있다. 따라서 낙산, 오대산, 토함산 등 신라 국토의 동방에 관음보살의 주처가 배대 된 데에는 국가 사회적 차원에서 왜적의 퇴치와 방어와 같은 호국 원력이 중요한 동인의 하나였다고 볼 수 있을 것이다.

중대 신라 사회에서 가장 유행했던 관음존상인 십일면관음 신앙과 관련하여서도 이와 같은 정황을 살펴볼 수 있다. 십일면관음은 식재, 향마, 증익의 대표적인 세간 실지의 기제였으며,<sup>484)</sup> 이와 같은 성격에 기인하여 십일면관음보살은 중국 불교 안에서도 대표적인 호국 신성으로 존송되었다. 특히 법장(643~712)은 측천무후(624~705) 시기 십일면관음을 본존으로 밀교와 화엄을 결합한 호국신앙을 활발히 전개하였다. 여기에는 타방의 적병이 국경을 넘어 쳐들어오려 할 때 십일면신주를 외우면 원적의 군사들이 전진해오지 못하게 한다는 신앙이 기반이 되고 있다.<sup>485)</sup> 전륜성왕에 건주어 스스로를 금륜성왕으로 여겼던 무후의 요청으로 종종 『화엄경』을 강설했던 법장은 거란과의 전투가 벌어졌을 때 무후의 청으로 궁중에 들어가 십일면관음도량을 열었다. 그 효력인지 돌궐족이 출병하여 거란족을 패배시키자 무후가 몹시 기뻐하여 연호를 신공(神功, 679년)으로 바꾸었다고 한다.<sup>486)</sup> 화엄가인 법장이 비로자나불을 주존으로 삼지 않고 십일면관음을 주존으로 한 것은 화엄의 관법과 밀교의 의궤가 결합한 화엄밀법(華嚴密法)의 성격을 보여주는데, 십일면관음이 화엄의 비로자나불을 대체하는 주존이 되고 보현, 문수 두 보살과 더불어 화엄삼성의 구조를 보여준 것이다. 이러한 법장의 삼성관은 그가 건립한 돈황 막고굴 161굴의 조상에서도 확인할 수 있다. 여기서 십일면관음은 중요한 주축인 서벽상에 위치하여 관음이 갖춘 불격(佛格)이 비로자나불과 동등하다는 것을 보여줌으로써 법신인 비로자나불에 비견한 지위로 대체되어 있다.<sup>487)</sup>

484) 『십일면관음신주경』에는 신주를 지송함으로써 얻는 10종 및 4종과보를 설하고 있는데, 무병, 재물, 의복 충족, 원적을 물리치고 독충과 열병 칼과 몽둥이, 수난, 화난, 횡사, 등의 액난을 피하고, 임종 시 무량제불을 보며, 지옥에 떨어지지 않고 무량수국에 태어나는 등의 신주 지송의 공능을 제시하고 있다(『十一面神呪心經』(T20.1070, 149b15~24): 持此咒者現身即得十種果報. 何等爲十. 一者身常無病 二者恒爲十方諸佛憶念 三者一切財物衣服飲食 自然充足恒無乏少 四者能破一切怨敵 五者能使一切衆生皆生慈心 六者一切蟲毒一切熱病無能侵害 七者一切刀杖不能爲害 八者一切水難不能漂溺 九者一切火難不能焚燒 十者不受一切橫死 是名爲十 現身復得四種果報 何者爲四 一者臨命終時得見十方無量諸佛 二者永不墮地獄 三者不爲一切禽獸所害 四者命終之後生無量壽國.

485) 『十一面神呪心經』(T20.1071, 154b15~17): 復次若他方怨賊欲來侵境 應取燕脂一顆 誦此咒咒之一百八遍莊點此像 左邊瞋面正向彼方 令怨賊軍不得前進.

486) 강희정, 『중국관음보살상 연구』, 296.

487) 이경화, 「석굴암 십일면관음의 교학적 해석」, 84.

법장은 신라 불교에 큰 영향을 끼쳤는데, 특히 법장이 의상에게 60화엄의 주석서인 『화엄경탐현기(華嚴經探玄記)』 2권을 미완인 채로 보내어 검토해 줄 것을 요청함으로써, 그것이 화제가 되면서, 신라 사회에서 화엄사상에 대한 관심이 고조되었다.<sup>488)</sup> 김대성에 의해 조성된 석굴암도 불존의 배치에 있어서 법장이 설했던 호국법사에서 나타나는 화엄밀법의 구조와 유사성을 보여주는 것으로 해석할 수 있다. 즉 석굴암의 보살 삼성만을 놓고 볼 때 본존과 불이의 권화로 볼 수 있는 후면의 십일면관음보살을 중심으로 주실 입구 좌우에 배치된 문수보살과 보현보살을 화엄밀법의 삼성 구조로 이해할 수 있다. 이처럼 화엄·밀교적 성격의 삼성관으로 볼 때 중앙 본존의 불격은 비로자나불로도 이해될 수 있을 것이다. 구조 및 존상들의 배치와 관련하여 보다 심도 있는 논증이 이루어져야 하겠지만, 석굴암에 외적의 침입을 방어하고자 하는 호국의 원력이 투사되어 있음을 전제할 때, 그러한 원력의 실질적 담지자는 십일면관음이라고 할 것이다.

십일면관음보살상은 11면 2비의 특징을 갖추고 있는데, 주존의 분신으로 여래의 자비를 상징하거나 구호자로서 방편 색신의 의미를 담지하고 있는 것으로 볼 수 있다. 둔항 막고굴에서는 석굴 주존의 영상(影像)으로 표현되기도 하였다. 원효는 『기신론소』에서 ‘법신은 본질과 같고, 화신은 영상과도 같다.’<sup>489)</sup>고 하였는데, 관음보살상이 지니고 있는 이러한 성격은 실천적인 신앙 성향을 가지고 있던 의상계 화엄가들이 십일면관음 보살상을 통해 석굴암 주존이 지닌 성격을 구현하려 했을 가능성이 크다. 이와 함께 당시 일본이 틈틈이 신라를 정벌하고자 시도했던 정황을 고려할 때 왜구를 방어하고자 하는 원력이 십일면관음상 조성의 또 다른 동기였을 가능성은 충분하다고 할 것이다.<sup>490)</sup>

유사한 맥락에서 사천왕사, 감은사, 원원사 등과 마찬가지로, 동해로부터 국도에 이르는 최단통로이자 빈번히 출몰하는 왜구의 침입을 막는 제일관문인 토함산에 석굴암이 향룡(降龍)사상을 배경으로 바다를 통해 침입해오는 외적

488) 법장은 신라 유학승 승전이 귀국하는 편에 의상에게 개인 서간과 함께 『탐현기(探玄記)』 20권, 『교분기(敎分記)』 3권, 『형의장(玄義章)』 등 잡의 1권, 『화엄범어(華嚴梵語)』 1권, 『기신소(起信疏)』 2권, 『십이문소(十二門疏)』 1권, 『법계무차별논소(法界無差別論疏)』 1권을 보냈다고 한다.”(『삼국유사』 권4, 의해편, 「勝詮觸體」)

489) 『기신론소』 권하 (H1, p.726 상) “法身如本質 化身似影像.”

490) 배진달, 『연화장 세계의 도상학』, 101-103.

을 물리치기 위한 것으로 신인종(神印宗)의 사상과 통한다고 보는 견해도 있다.<sup>491)</sup> 『삼국유사』의 「대성효이세부모」 조에서 불국사와 석굴암 건축을 완성한 후 불국사에 항마(降魔)를 청해 유가대덕(瑜伽大德)을 머물게 했다는 언급은 이와 같은 정황이 뒷받침하는 것으로 볼 수 있다.<sup>492)</sup> 여기서 항마 의례는 명랑의 문두루법 설행 사례에서 보듯 대체로 바다로 침입해오는 외적을 물리치기 위한 주술적 법식(法式)으로, 주로 유가의 승려들이 담당했던 것으로 보인다.

석굴암의 호국적 성격은 동악 토함산의 신으로 비정되었던 석탈해와 관련하여 여서도 유추해볼 수 있다. 신라의 4대 왕인 석탈해(재위 57-79)가 동해에 상륙하여 토함산에 7일간 머물렀다는 기록은 해양족인 탈해와 토함산의 인연을 보여주는 것이다. 또 죽은 후에 소천구(疏川丘) 장사를 지냈는데 문무왕의 꿈에 나타나 토함산으로 이장해 줄 것을 요청하여, 마침내 동악신으로 모셔 국가에서 제사를 지냈다는 이야기<sup>493)</sup>는 석탈해가 호국 산신으로 자리매김하는 과정을 보여준다. 통일왕인 문무왕 대 탈해를 동악신으로 제사한 것 역시 호국 원력의 반영으로 이해할 수 있다. 석탈해 신화는 대체로 수신 계통의 설화로 구분되고 있는데, 동악신으로 전환되면서 탈해의 신격이 수신과 산신을 함용하게 되었음을 보여준다. 그리고 석탈해와 관련된 요내정 위에 석굴암이 건립되었다는 점, 그리고 물이 가장 많이 용출되는 위치에 십일면관음보살이 배치되어 있다는 점에서 관음보살이 탈해의 신격을 섭화하고 있다고 할 수 있다.

이처럼 관음보살은 특히 중대 이후에 신라 왕실의 수호 신앙으로 기능하면서 호국 기제로서의 성격이 강화되어 왔음을 볼 수 있다. 왕실 및 국가 수호 신성으로서 관음보살에 대한 이와 같은 신앙은<sup>494)</sup> 고려 시대에도 지속되었음

491) 신인종은 삼국통일 과정에서 성립되었다고 보고 있다. 원원사(遠願寺)는 명랑 계통의 신인종 승려인 안혜(安惠) 등이 발원하여 세웠는데, 원원사 역시 왜적을 막기 위해 쌓은 관문성과 밀접한 관련 하에 세워졌다고 하였다(문명대, 「新羅 神印宗의 研究」, 201~02).

492) 『삼국유사』 권5, 효선편, 「大城孝二世父母 神文代」: 景德王代大相大城以天寶十年辛卯始創佛國寺. 歷惠恭世以大歷九年甲寅十二月二日大城卒, 國家乃畢成之. 初請瑜伽大德降魔住此寺繼之至于今.

493) 『삼국유사』 권1, 기이편, 『脫解王』: 神又報云 “我骨置於東岳.” 故令安之 一云崩後, 二十七世文虎王代調露二年庚辰三月十五日辛酉夜見夢於太宗, 有老人兒甚威猛曰 ‘我是脫解也. 拔我骨於疏川丘塑像安於土舍山’, 王從其言. 故至今國祀不絕, 即東岳神也云.

494) 타 문화권의 사례를 살펴보면, 15세기 이후에 스리랑카의 왕들에 의해, 또 13세기에서 15세기까지 이슬람이 유입되기 이전 자바의 왕들에 의해서 관음보살이 국가 수호의 신성으로 숭배되었음을 볼 수 있다. 주지하는 바와 같이 티벳에서는 통치자나 달라이

을 볼 수 있는데 태조는 물론 의종, 문종, 공민왕 등 고려 왕실이 건국 초기부터 지속적으로 관음보살에 귀의하였던 것을 볼 수 있다. 이는 신라불교 안에서 형성된 관음보살의 역할과 기능의 연속성을 보여주는 것이며, 신앙의 내용으로 볼 때 고려사회에서 관음신앙은 항마, 양재, 치병 등 재난 구호의 성격이 더욱 강화되면서, 밀교 의례와 결합한 주술적 성격이 강하게 나타나고 있음을 볼 수 있다.<sup>495)</sup>

#### 4) 생사(生死)의 귀의처

화엄법계관의 토대 위에서 진신 성현의 관념은 신라 본연의 관음 존격을 정초하면서, 신라국토를 정토로 상징하는 중요한 기반이었다. 이에 비해 화신성현의 관념은 신라 민중의 삶 속에서 화광동진하는 역동적인 구호자로서 관음보살의 구체상이 정립되는 토대였다. 성현의 관념은 불법승 삼보와 별개의 차원에서 관음보살이 신라인들과 직접 소통 감응하는 실질적인 신성으로 자리매김할 수 있었던 중요한 토대였다고 할 것이다.

---

라마가 관음보살의 화신으로 여겨지고 있다. 또 12~13세기 경 남아시아 국가들에서는 통치자를 관음보살로 신격화했던 양상도 확인된다(Chün-fang Yü, “*Kuan-Yin: The chinese Transformation of Avalokitesvara*,” 3-4).

495) 호국신성으로서 낙산 관음신앙의 성격을 보여주는 정황은 고려시대 이규보가 찬한 시문집인 『동국이상국집』 권 41에 거란군사를 물리치기 위해 최상국의 청에 따라 도소(道疏)가 지은 「崔相國攘丹兵畫觀音點眼疎」는 낙산사에 천수천안관음을 그려 외적이 물러가기를 기원했다는 기록을 통해서도 확인된다.

“만약 천수천안의 방편으로써 범(梵)의 위엄을 보이신다면, 비록 1만의 말에다 1만의 정강(精強)한 군사일지라도 곧 우리에게 사로잡힐 것입니다. … 삼가 대비다라니신주경(大悲陀羅尼神呪經)을 상고한 결과 거기에 이르기를, “만약 환란이 바야흐로 일어나거나, 원적(怨敵)이 와서 침범하거나, 전염병이 유행하거나, 귀마(鬼魔)가 설치 어지럽히는 일이 있거든, 마땅히 대비(大悲 관세음보살)의 불상을 만들어 모두가 지극히 공경하는 마음을 기울이며, 당번(幢幡)과 개(蓋)로 장엄하고 향과 꽃으로 공양하니, 그렇게 한다면 저 적들이 죄다 스스로 항복하여 모든 환란이 아주 소멸되리라.” 하였기에, 이 유언(遺言)을 받들자 마치 친히 가르치는 말씀을 듣는 것 같았습니다. … 엮드려 원하건대, 빨리 큰 음덕을 내리시고 이내 묘한 위력을 더하사, 지극히 인자하면서 무서운 광대천(廣大天)처럼 적의 무리를 통틀어 무찌르게 하고, 무외 신통(無畏神通)으로써 그 나머지는 저절로 물러나 옛 소굴로 돌아가게 하옵소서.(若以千手千眼之方便 權示梵威 雖云萬馬萬步之精強. … 謹案大悲陀羅尼神呪經云 若患難之方起 有怨敵之來侵 疾疫流行 鬼魔耗亂 當造大悲之像 悉傾至敬之心 幢蓋莊嚴 香花供養 則舉彼敵而自伏 致諸難之頓消 奉此遺言 如承親囑. … 伏願遄借丕庥 仍加妙力 如至仁廣大 憚令醜類以盡 劉以無畏神通 俾反舊巢而自却(이규보, 『동국이상국집』 41권, 「崔相國攘丹兵畫觀音點眼疎」).



무엇보다 관음신앙은 미륵, 미타, 약사, 지장 등 신라인들의 신앙적 귀의를 받았던 불보살 가운데서, 삶과 죽음의 문제를 두루 의탁할 수 있는 귀의처였다. 우선 삶의 문제와 관련하여 『삼국유사』는 각각의 처지에서 발현된 신라인들의 원망을 섭화하여 제도하는 관음보살 화신의 역동적인 모습을 두루 전하고 있다. 백률사 관음보살은 외적에 납치됐던 국선 부레랑과 안상을 구해오고, 민장사 관음보살 역시 해상에서 난파를 당해 이국에서 고생하는 장춘을 직접 구해내고 있다. 두 사례 모두 비구로 현신하여 위난에서 구제하는 관음화신의 역할을 매우 생생하게 묘사하고 있다. 또한 김무림은 천부관음을 조성하여 자장을 낳았고, 하대의 최은함은 중생사 관음보살에 기도하여 고려 왕조의 관료로 활약했던 최승로를 얻었다고 전해진다. 관음보살은 전란의 상황에서 불단 아래 숨겨진 어린 승로를 돌보기도 하고, 갑자기 눈이 먼 희명의 어린 딸의 시각을 회복시켜주기도 한다. 또 향화가 끊어져 사찰을 포기하고 떠나려는 중생사의 승려 성태를 위해 시주자를 찾아주고, 문맹(文盲)이라는 약점을 잡아 주지였던 점승으로부터 사찰을 빼앗으려는 시도를 이적을 보여 좌절시키기도 한다. 이처럼 관음보살은 신라인들의 삶 속에 적극적으로 개입하여 재난과 위기에 처한 간절한 외침에 응답하여 가피를 시현하고, 다양한 층위에서 발현된 현실적 원망을 성취시켜주는 역동적인 구호자로서의 역할을 보여주고 있다.

나아가 수행자를 조력하여 왕생과 성도를 조력하는 실질적인 매개자로서의 모습도 매우 구체적으로 나타나고 있다. 논에서 벼를 베고 냇가에서 빨래를 빠는 서민으로 화신하여 원효를 깨우치기도 하고, 세속적 욕망에 미혹된 조신을 교화하여 수행자 본연의 길로 인도하기도 한다. 비구니로 현신하여 심화로 병을 앓는 경흥을 치유하기도 하고, 수행처를 찾아 해매는 신표 거사에게 노구로 현신하여 머물 장소를 안내하고, 서방정토를 희구했던 광덕과 엄장의 왕생을 돕고, 나아가 달달박박과 노힐부득이 각각 아미타불과 미륵불로 현신성도를 매개하는 결정적 역할을 수행하고 있다. 이러한 사례들은 불교적 이상을 추구하는 수행자들을 조력하는 관음보살의 활동이 신라인들의 신앙 속에서 실질적으로 구체화 된 양상을 보여주는 것이다.

주목할 것은 이와 같이 신라인들의 생활 속에 동고동락하며 제도 교화하는 관음보살 현신의 양태가 신라 기층민의 모습으로 나타나고 있다는 점이다. 그 모습을 살펴보면 비구, 비구니 등 승려는 물론, 평범한 아낙네, 노비, 거사,

노구(老嫗) 등 하위 계층에 속하는 군상들까지 관음보살의 화신으로 상정되고 있다. 이는 철저한 신분제 국가였던 신라의 사회구조 안에서 본질적으로 일체 중생의 성불을 주장하는 불교의 평등주의가 작동하는 방식으로 보여주는 것으로, 화신성현의 관념을 토대로 신분과 지위를 뛰어넘어 누구라도 관음보살의 현신으로 나탈 수 있다는 관념을 확산시킴으로써, 신앙의 영역에서 고유의 신분적 한계를 극복하고 있음을 볼 수 있다. 그리고 이처럼 신라민들의 삶과 밀접하게 연동하여 구제하는 관음보살의 구제상을 정립함으로써 곁에서 함께 생활하는 범속한 이웃이나 선우들이 관음보살의 화신일 수 있다는 인식을 노정했다고 할 것이다.

또한 관음신앙이 죽음의 문제와 관련하여 의지처로 기능하고 있음을 볼 수 있다. 여기에는 서방의 극락정토를 제시하는 아미타 신앙의 확산이 중요한 기반이 되었다고 할 것이다. 여기서 관음보살은 임종자를 정토로 인도하기 위해 내영하는 아미타불의 협시로 나타나고 있다. 서방극락의 관념은 불교 본령의 성도관에서 방편의 차원으로 이해할 수 있는 것이지만, 일반 민들의 신앙에서는 죽음 이후 내세의 삶을 보장하는 타력 구제의 방편으로 수용되었음을 볼 수 있다. 그리하여 ‘나무아미타불 관세음보살’이 신라 기층민들의 신행으로 유행하면서 아미타불과 함께 관음보살이 죽음과 내세를 의탁하는 귀의처로 인식되었던 것이다.

이처럼 삶과 죽음에 대한 새로운 패러다임이 구축된 것이 불교의 수용이 가져온 중요한 변화 중의 하나라고 할 것이다. 불교 전래 이전에 고대인들의 사생관은 죽음 이후의 세계를 현생의 연장선상으로 파악했던 것으로 보인다. 순장(殉葬) 등의 장례문화는 신분, 권력 등 현세에서의 삶의 방식이 죽음 이후의 세계에도 연장되는 것으로 믿었던 관념을 보여준다.<sup>496)</sup> 또 영혼의 불멸과 재생에 대한 믿음이 나타나고 있지만, 내세의 세계나 삶의 방식에 대한 구체적 패러다임이 정립되어 있지 않았으며, 다만 하늘로 올라간다고 하거나, 산신이 되었다는 식의 서사를 통해 죽음 이후에 막연하게 하늘이나 산으로 돌아간다는 사유체계가 보편화되어 있었던 것으로 보인다.

그런데 불교가 전래되면서 도리천 및 도솔천 상생이나 미타 신앙의 확장에 따른 정토 왕생이 이상적 내세관 또는 죽음관으로 자리매김하였음을 볼 수 있다. 이는 『삼국유사』 안에서 생천이나 정토 왕생의 희구가 죽음과 관련하여

496) 김영미, 「불교의 수용과 신라인의 죽음관의 변화」, 156.

중요한 신앙 원력으로 표출되고 있는 것을 통해 뒷받침된다. 사복이 모친의 유해와 함께 화엄연화장 세계로 홀연히 들어갔다고 하며, 선덕 여왕은 죽은 후에 도리천에 묻히길 소원했으며, 김유신은 죽어서 33천의 천신이 되었다고 하고 있다. 특히 신라 중대에는 「옥면비서승」, 「광덕엄장」, 「포천산비구」 등의 기사에서 보듯 정토 왕생을 목적으로 하는 신행 결사가 기층민에 이르기까지 매우 대중화되었음을 볼 수 있다.

이와 병행하여 죽은 이의 생전이나 왕생을 기원하는 추선(追善)의 관념이 보편화되었다. 진흥왕 12년 고구려 승 혜량이 신라에 귀화하여 전사한 사졸들을 위해 팔관회를 베풀었다는 이야기에서 불교적 추선 관념의 단초를 확인할 수 있다. 『범망경』 20경계(輕戒)에서는 부모와 형제가 사망했을 때 법사를 청해 보살계경을 강설하고 망자의 복을 빌면 제불(諸佛)을 볼 수 있고, 人,天에 태어나게 된다고 하였고, 39경계에서도 질병이나 국난, 적난을 당했을 때 부모 형제 조상의 망일 또는 3.7일, 7.7일에 대승경율을 독송하여 조상의 추복을 권장하고 있다.<sup>497)</sup> 이러한 정황 속에서 추선의례가 널리 시행되었던 것으로 보인다. 또 사탑의 조성 등과 같은 불사 역시 추선의 원망을 담아 행해지는 경우가 많았음을 볼 수 있다. 대표적으로 김대성이 석굴암 불사를 통해 전세 부모의 명복을 빌었다는 『삼국유사』의 이야기를 들 수 있다.

신라사회에서 관음신앙이 정토왕생과 생전의 원망을 성취하는 기제로 통용되게 된 데에는 미타신앙의 확산이 중요한 토대가 되었다. 특히 『관무량수경』에서 상품근기의 임종인에게는 아미타불이 내영하고 하품 근기의 중생에게 관음보살 화신이 내영한다는 교설은 일반 민중의 임종 의례와 관련하여 관음보살의 역할이 부각되는 토대를 제공하였다고 할 것이다. 그리하여 관음보살에게 망자를 정토로 인도하는 기능까지 위탁되고 있음을 볼 수 있다. 실제로 앞서 살펴본 바와 같이 왕생 신앙과 관련된 기사에서 관음보살이 결정적 역할을 수행하는 모습이 두루 나타나고 있는데, 이는 왕생의 조력자로서 관음보살에 대한 인식이 매우 보편화되어 있었음을 보여주는 것이다. 이러한 정황 속에서 점차 천도재 등과 같은 망자 추선 의례에서 ‘관음시식(觀音施食)’<sup>498)</sup>이 중요한

497) 김영미, 「불교의 수용과 신라인의 죽음관의 변화」, 167.

498) 관음시식(觀音施食)은 관세음보살의 자비에 의지하여 망인(亡人)의 명복을 비는 제사의 한 형태이며, 이 의식은 망인을 위한 재를 올린 뒤에 행하거나 망인의 기일 또는 명절 등에 행한다. 관음보살을 인로왕보살(引路王菩薩)로 모시고 영가에게 법식을 베푸는 의식이다(곽성영, 「관음시식에 내재된 불성과 고찰」, 274). 심상현은 추선의례의 중요한

위치를 차지하게 되었으며, 이는 현재의 불교 의식 안에서도 필수적인 요소로 자리매김하고 있다.

그런데 신라 정토신앙에서 왕생의 조력자로서 관음보살의 역할은 정토계 경전에 제시된 바와 같이 임종의 순간에 내영하는 방식이 아니라, 현세간에서 동거동락하는 모습으로 나타나고 있는 것이 중요한 특징이다. 이는 현실적 구체자로서 관음화신의 관념을 제시하고 있는 『법화경』 「보문품」과 중대 이후 신라 불교인들의 세계인식을 주도했던 화엄법계관을 기저로 관음보살이 차방주재의 신성으로 인식되었던 데 기인한다고 할 것이다. 그리하여 임종 시에 내영하기보다는 현 세간에서 왕생을 매개하는 관음보살상이 노정되었던 것으로 보인다.

이처럼 생과 사의 영역에서 역동적으로 이 땅 민들을 구호하는 관음보살의 구체활동을 일연은 『삼국유사』를 통해 화광동진(和光同塵)하는 민중신의 면모로 나타내고 있음을 볼 수 있다. 여기에는 화신의 관념이 중요한 기반이 되고 있는데, 거룩한 모습으로 현현하거나 신통변화를 일으키는 모습이 아니라 이 땅 민들의 구체적인 삶 속에서 동고동락하며, 다양한 층위에서 발현된 현실적 종교적 원망을 섭화하여 그에 상응하는 가피를 시여하는 신상관(神相觀)을 구축하고 있는 것이다. 그리하여 각종 재난의 구호자로, 질병을 치유해주고, 자녀의 출생은 물론 신변을 보호하며, 정토로 이끌어 죽음의 공포를 해소해주는 안내자로서 관음보살의 구체상을 부각하고 있다.

일연이 이처럼 신라 민중들과 동고동락하는 관음보살의 구체상을 그려내고 있는 데에는 한편으로 선 사상가로서 일연이 경도되었던 선관인 조동오위 사상의 영향을 추정해볼 수 있다. 앞에서 살펴본 것처럼 조동오위는 이사 및 사사무애를 기반으로 현 세간을 진성연기의 세계로 파악하는 화엄사상과 궤를 같이하여 보편의 이치보다는 현상세계의 차별성에 초점을 두고 거기 거하는 중생들을 섭화하는 실천성을 강조하고 있다. 이는 삼종타와 이류중행으로 요약될 수 있는데, 현상과 이치를 견대하는 중도의 입각처에서 삼계 중생의 세계에 왕래하며 일체의 중생을 제도하는 보살행을 현창하는 것이다. 이러한 견지에서 일연은 차별세계를 살아가는 다양한 중생들의 세계로 들어가 근기와

---

영역으로 관음시식을 채택한 것은 생전 예경의 대상이었던 관세음보살이 사후에도 망자의 길을 인도해주는 인로왕보살로 보았기 때문이라고 하고 있다(심상현, 『佛敎儀式各論 VI』, 111).

원력에 따라 제도 교화하는 보살행의 이상적 전범을 관음신앙 안에서 확인하고 있음을 볼 수 있다.

대표적으로 『삼국유사』 「남백월이성」 조는 노힐부득과 달달박박이 성도하게 된 결정적 동인을 중생에 수순하는 대비 보살행으로 제시하고 있다. 노힐부득이 “중생을 수순(隨順)함도 역시 보살행(菩薩行)의 하나이므로 그녀를 맞아 읊하고 암자 안에 있게 하였다.”고 한데서 이러한 의미가 확인된다. 달달박박이 성과 속을 구별하여 여인을 내침으로써는 먼저 성불할 수 있는 기회를 놓치고 있는 반면, 노힐부득은 남과 여, 성과 속 등의 이원적 분별심을 넘어서 무분별지의 경지에서 중생에 대한 오롯한 대비심의 발현으로 통해 성불의 경지로 나아가고 있음을 강조하고 있다. 여기서 여인으로 현신한 관음보살은 수행자의 증득처를 검증하고 성속불이의 견처로 인도하는 역할로 나타나고 있다.

또한 관음보살은 진신을 나타내어 신라국토를 정토로 장엄하기도 하고, 때로는 비구, 비구니, 노비, 천부의 모습으로, 혹은 새나 자연물 등 이류(異類)로 화신하여 성도 왕생을 돕거나 재난에 빠진 민초들을 구해내는 역할로 등장하고 있다. 더욱이 성현의 감득과 가피의 수혜자들이 원효, 자장, 경흥, 범일, 조신, 신희, 등 수행자는 물론 광덕, 엄장, 부득, 신희 그리고 실제로 존재했을 무명의 기층민들, 역사적으로 실존했던 인물로 나타나고 있으며, 이들이 감득한 관음 현신의 양태를 흔히 마주칠 수 있는 범속한 이 땅 민중의 모습으로 제시되고 있다. 그리하여 지금 이 순간 곁을 살아가는 선우(善友)로, 이웃으로, 가족으로 현신하여 이 땅 민들의 삶을 구호하는 실질적 신성으로 관음보살의 화신상을 구축하고 있다. 이처럼 일연은 관음신앙을 조동오위의 삼종타와 이류중행의 사상에 상응하는 기제이자 선 수행자의 이상적 전범으로 확인하고 있다고 할 것이다. 동시에 외세의 침탈과 전쟁으로 피해를 입은 고려 당대의 현실 속에서 생사의 실질적 귀의처로서, 대비(大悲)로 이 땅의 민중들을 섭화하는 관음보살의 공능을 부각함으로써 민심을 위무하고자 하는 의지를 드러내고 있다고 할 것이다.

## 2. 재래 신격의 섭화

발생 초기부터 지속적으로 재난의 구호, 자녀의 출산과 양육, 치병, 항

마, 증익 등 현실적 원망을 성취시키는 신앙 기제로 유통되어 왔다는 점에서, 관음신앙은 불교가 수용되기 전 무속 기반의 신령들이 담당했던 역할과 친연성이 있다. 이는 신라의 종교 지형 안에서 관음보살이 천신, 산신, 해양신 등 신라인들이 숭배했던 기왕의 신령들을 통섭하는 신격으로 자리매김하는 기반이었다. 여기에도 관음보살 성현의 관념이 중요한 토대가 되고 있다. 이하에서는 이처럼 관음보살이 신라 재래의 속신(俗神)을 대체해가는 양상을 위상과 기능의 측면에서 살펴보고 관음보살의 신격<sup>499)</sup>이 어떻게 구체화 되고 있는지를 논구할 것이다.

## 1) 도리천 주재의 천신

### (1) 수미산 세계관과 도리천 신앙

고대 신라는 하늘, 산천과 같은 자연의 신성성에 대한 믿음이 지배했던 무속<sup>500)</sup> 기반의 사회였다. 불교의 수용은 이와 같은 재래의 토착 신앙 관념이 불교 패러다임으로 대체되는 과정이기도 했다. 신라 사회에서 무속과 불교의 습합은 천신이나 산신 등 무속의 신종 체계와 각 신격이 담지하고 있는 위상과 기능이 불교의 체계로 섭화되는 양상으로 이루어졌다. 신라 사회에서 힘과 능력의 원천으로서 무속의 신령은 크게 천신, 산신, 해양신과 같은 상위의 신

499) 불교 본령에서 궁극적 계위(階位)의 불보살은 특정 신격(神格)의 범주에 포함되지 않으며 실체적 의미의 신명(神名)으로 표기될 수 없다. 그러나 신라인들의 신앙 안에서 관음보살의 위상과 기능의 측면에서 무속 기반의 신 관념을 토대로 수용되고 존송되었다는 점에서 본 절에서 ‘신격(神格)’이라는 개념을 사용함을 밝힌다.

500) 학계에서 대체로 불교가 신라에 전래되기 이전 존재한 종교현상을 고유신앙, 재래신앙, 토착신앙, 무교, 신교 등으로 표현해왔다. 서영대는 이런 용어가 풍기는 뉘앙스에 문제가 있다고 판단하여 ‘원시종교’라는 표현을 사용했다(서영대, 「한국원시종교연구사소고」, 155 n.1). 김영진은 ‘원시종교’는 낮은 발전단계의 종교를 가리키는 듯한 뉘앙스가 있다고 비판하고, ‘무교(無敎)’를 채택하고 있다. 무교는 한국에 불교가 전래되면서 상호 경쟁하거나 불교속으로 침투했으며, 반면 불교는 무교의 역할을 대체하면서 무교가 숭배한 자연신격을 불교적으로 각색하여 숭배하거나, 무교의 근거지가 된 영지에 불교적 기억을 부여하거나 사원을 건립함으로써 그곳을 불교성지로 전환했다고 주장했다(김영진, 「신라불교의 巫覡 수용과 神聖空間의 재구성」, 161). 본 연구에서는 무교뿐만 아니라 불교 수용 이전 신라 사회의 고대적 신앙체계 전반을 수식하는 개념으로 ‘무속(巫俗)’을 사용한다.

격과 지역, 마을을 수호하고, 집안의 대소사를 담당하는 하위의 기능신들로 구분할 수 있다. 이들은 대체로 향마(降魔), 치병(治病), 장수(長壽) 등과 같은 현실구복의 기능을 수행하는 신격으로서, 불교는 이들 무속의 신격들을 불교 신중의 체계로 섭화하면서 그 역할을 대체해갔다. 전래 초기에 불승(佛僧)은 무격(巫覡)에 대응되는 존재로 인식되기도 했다.

무속의 신격들을 불교 신중의 체계로 통섭하는 데에는 불교의 우주관인 수미산 패러다임과 화엄법계관이 중요한 바탕을 제공했다. 수미산 세계관<sup>501)</sup>에 따르면, 천(天)은 윤회하는 여섯 갈래의 세계 가운데 가장 좋은 곳이다. 7세기 중반 현장이 번역한 『대비바사론(大毘婆沙論)』에서는, “모든 세계 중에서 가장 뛰어나고 가장 즐겁고 가장 착하고 가장 오묘하고 가장 높기 때문에 천취(天趣)라 한다.”고 하였다.<sup>502)</sup> 불교의 천은 다층구조를 이루는데, 현장이 한역한 『구사론』에는 도합 27천을 욕계, 색계, 무색계의 삼계로 나누어 아래로부터 차례로 소개하고 있다.<sup>503)</sup> 전체적으로 살펴보면 수미산은 산정의 상방으로 색계와 무색계의 하늘이 펼쳐져 있으며, 또 하방으로는 천, 아수라, 인간, 아귀, 축생, 지옥의 욕계를 포괄하고 있다.

이처럼 불교적 우주의 축산(軸山)으로서 수미산은 삼계를 통합하면서도 철저한 성과 속의 분기를 보여준다. 수미산 정상은 땅 위에 있어도 지거천으로서 천계에 속하기 때문에 일반 범부들의 접근 영역이 아니다. 불교 경설에 따르면 이곳에 갈 수 있는 사람들은 붓다, 성문, 연각, 전륜성왕 등 성현들의 범주로 제한된다.<sup>504)</sup> 이처럼 성현의 계위에 도달한 존재들이 거주하는 상방의 천과 하방의 욕계 중생 세계를 아우르고 있다는 점에서, 수미산은 유심론의 측면에서 건립된 우주적 축산이라고 할 것이다. 수직적 위계 안에서 수미산정 상방의 색계와 무색계는 수행을 통한 청정 삼매의 증득을 통해서 도달할 수 있음을 제시하고 있기 때문이다.

신라 사회에서 수미산 세계관은 중고기 왕실을 중심으로 재래의 천신 관념

501) 불교의 우주론으로 수미산에 관해서 자세히 언급되어 있는 전적으로는 불교의 우주론이 잘 발현되어 있는 『장아함경』의 『世記經』, 『大樓炭經』, 『起世經』, 『기세인본경』, 『구사론』 등이 있다. 이외에 단편적 기록이 전하는 것은 많으나 대다수는 이들 문헌에 통섭되는 내용일 뿐이다(염중섭, 「Kailas산의 수미산설에 관한 종합적 고찰」, 319).

502) 『大毘婆沙論』(T27.1545, 868a15~17): 云何天趣 答天一類伴侶 乃至廣說 問何故彼趣名天 答於諸趣中彼趣 最勝 最樂 最善 最妙 最高, 故名天趣.

503) 『阿毘達磨俱舍論』(T29(1558), 041a02~041b29) 참조.

504) 염중섭, 「Kailas산의 수미산설에 관한 종합적 고찰」, 350.

을 대체하는 패러다임으로 수용되었다. 수미산 우주관에서 신라인들이 가장 주목했던 것은 옥계의 하늘인 도리천과 도솔천이었다.<sup>505)</sup> 통일신라기 승려 비명에서도, “여기 인연이 다함에 저 천궁에 태어나시도다”라고 하여 생천신앙이 확인된다.<sup>506)</sup> 이처럼 도솔천은 평소에 선업을 쌓고 수행함으로써 갈 수 있는 가장 대표적으로 이상향으로 여겨졌다. 이에 비해 옥계의 제2천으로서 수미산정에 위치한 도리천은 그 안에 수평적으로 총 33개의 천을 포함하고 있으며 소위 사바세계라고 하는 인간계와 가장 직접적인 관련이 있는 하늘로 인식되었다.<sup>507)</sup> 그리고 주지하는 바와 같이 도리천 33천의 왕은 제석이다. 『삼국유사』는 제석과 관련된 다양한 신앙 사례들을 싣고 있는데, 「자장정률」 조에는 자장이 방문했던 중국 청량산 문수대성의 소상에 대해, 제석천이 공장(工匠)을 데리고 와서 조각한 것이라는 언급이 있다.<sup>508)</sup> 「전후소장사리」 조에는 의상이 제석궁에서 부처의 치아사리를 상제의 허락을 받고 7일 기한으로 가져왔다는 기사가 있다.<sup>509)</sup> 여기서 상제는 제석천을 가리킨다.

이처럼 제석이 상제 즉 신라 재래의 천신 관념에 배대되는 양상이 본격화된 것은 중고기 신라 불교 안에서이다. 천신은 자연으로서의 하늘 그 자체가 아니라 가장 높고 전지전능한 인격적 주재자를 의미한다. 우주의 창조자로 여

505) 생천의 원망을 담아 망자를 위해 금동불을 조성했던 신행 양식이 5세기 남북조시대부터 활발했으며, 대체로 도솔천 생천의 원망이 보편적이었다. 『대지도론』과 『법화경』, 『경률이상』 등의 경전들은 ‘생천’하여 갈수 있는 천이 도솔천으로 제시하고 있다(강희정, 「중국 남북조시대 ‘생천(生天)’ 원망(願望) 금동불에 보이는 ‘천(天)’의 개념」, 99-100).

506) 『斷俗寺神行禪師碑』(813년), 『譯註韓國古代金石文』 권3, 24: 茲緣已畢 化彼天宮.

507) 『樓炭經』 계통 경에서는 수미산정 자체가 外城으로 둘러쳐져 있고, 그 안쪽에는 善見城이라는 帝釋宮이 존재한다. 선견성 안에는 다시 正殿에 해당한다고 할 수 있는 勝殿이 존재하는데, 이는 『화엄경』 제3회의 설법처인 妙勝殿이라고 할 수 있다. 선견성 곁에는 제석천을 태우는 龍象王의 궁이 있다. 선견성의 남쪽에는 善法당이 위치하는데, 이 건물은 수미산정 33천들의 공회당 성격을 가지는 건물로 선견성에 비해서는 작은 건물이다. 선법당은 성도한 붓다가 마야부인을 해서 3개월간 도리천에서 爲母說法을 행하신 곳이기도 하다. 수미산정 33천의 數에 해서는 ‘제석천+32천’이라는 설과 제석천을 제외 한 33천이 존재한다는 설의 두 가지가 있다. 그러나 선법당의 양에 제석 천이 좌정하고 좌우로 16천씩 배석하게 된다고 한 것을 통해서 볼 때 후자가 더 타당하다고 생각된다(염중섭, 「Kailas산의 수미산설에 관한 종합적 고찰」, 328-29).

508) 『삼국유사』 권4, 의해편, 「慈藏定律」: 山有曼殊大聖塑相, 彼國相傳云, “帝釋天將工來彫也.

509) 『삼국유사』 권3, 탑상편, 「前後所藏舍利」: 湘公從容謂宣曰, “師既被天帝所敬, 嘗聞帝釋宮有佛四十齒之一牙, 爲我等輩請下人間爲福如何.” 律師後與天使傳其意於上帝, 帝限七日送與. 湘公致敬訖邀安大內. 後至大宋徽宗朝崇奉尤道, 時國人傳謠識曰, “金人敗國.” 黃巾之徒諷日官奏曰, “金人者佛教之謂也, 將不利於國家.” 議將破滅釋氏坑諸沙門, 焚燒經典, 而別造小艇載佛牙泛於大海, 任隨緣流泊.



겨지기도 하지만, 한국의 경우 창조주라는 관념은 분명히 드러나지는 않는다.<sup>510)</sup> 고대 농경사회에서 천신은 비를 내리게 하고 자식을 주는 등 자연 현상과 인간의 일에 절대적인 권한을 행사하는 최고의 신격이었다. 또한 도덕 질서의 궁극적인 수호자로서 선악을 판별하여 징벌을 내리는 등 법의 집행자이기도 하다.<sup>511)</sup> 신라에도 봉평비나 임신서기석에서 하늘에 대고 맹세하며 이를 어기면 하늘로부터 죄를 얻어 벌을 받을 것이라는 언급이 나타나고 있는데서 이러한 천신 관념이 분명하게 확인된다. 흉노, 돌궐 등 북방 유목 민족의 신앙 관념에도 하늘을 걸고 맹세를 하며 약속을 어기면 하늘이 벌을 준다는 인식이 강하게 나타나고 있다.<sup>512)</sup>

『삼국유사』는 <魏書>와 <古記>라는 선행문헌을 인용하여 단군기사를 전하고 있다. 위서는 단군에 의해 고조선이 건국되었음을 간단히 언급하고 있고, <古記>를 인용한 부분은 단군의 출생에 이르는 과정 고조선의 국도 변천, 단군의 최후 등 보다 다양한 사실을 전하고 있다. 여기에서 일연은 환인에 대해 ‘帝釋을 말한다.’고 주(註)를 달고 있다. 한국 고유의 신명인 환인(桓因)을 굳이 제석이라고 주석을 붙인 것은 환인을 천상적 존재로 인식했기 때문이다. 『제왕운기』에서도 환인을上帝와 함께 ‘釋帝’라고 표현한 점으로 보아 단군의 조부가 제석이란 관념은 당시 꽤 널리 받아들여졌던 것 같다. <sup>513)</sup>

중국의 경우 상제란 비를 내리게 하고 지상을 감시해서 화복을 내리는 최고신을 의미한다.<sup>514)</sup> 이처럼 단군신화는 고조선 건국의 주체인 단군왕검의 정치권력의 정당성을 최고신인 천신에게서 구하고 있음을 볼 수 있다. 박혁거세의 탄생 설화에서 “이제 천자(天子)가 이 땅에 내려왔으니 마땅히 덕이 있는 여

510) 서영대, 「한국 고대의 제천의례」, 2.

511) 나희라, 「신라 초기 천신 신앙과 산악 숭배」, 136.

512) 헤싱리양(何星亮), 『中國自然神與自然崇拜』, 59~65.

513) 서영대, 「한국 고대 신관념의 사회적 의미」, 130-131. 서영대는 『삼국사기』 이전에는 단군이 한국에 있어 최초의 정치적 사회를 건설한 민족의 시조라는 관념이 뚜렷하지 못했고, 대신 특정 지역의 개척자 내지 수호자로서 역사성을 지닌 신성한 존재라는 이미지가 강했다고 보았다. 오래전 평양을 중심으로 한 나라(조선)가 있었고 이 나라의 시조는 하늘의 후예로서 신성한 존재인 단군이며, 천년이상 나라를 다스리다가 산신이 되었다는 서사를 골격으로 하는 이야기가 전승되어 왔고, 이것이 12, 13세기를 거치며 한국사의 고조선과 단군을 한국사의 출발점으로 하는 인식이 구체화된 걸로 보았다. 단군신화를 고조선의 시조전승으로 언급하는 현전 最古의 문헌이 『삼국유사』와 이승휴의 『제왕운기』라는 점도 이러한 시대적 분위기를 뒷받침한다고 주장했다(서영대, 「한국 고대 신관념의 사회적 의미」, 117~18).

514) 서영대, 「한국 고대 신관념의 사회적 의미」, 136.

군(女君)을 찾아서 배필을 정해야 하겠다.”는 언급 또한 신라 왕의 기원을 하늘에 두고 있음을 볼 수 있다. 혁거세를 왕위에 추대하여 나라의 시조가 되도록 한 6촌장들 역시 하늘에서 내려왔다고 한다.<sup>515)</sup> 천에 대한 이와 같은 인식에 따라 고대부터 제천의례가 중요하게 거행되었다. 제천의례를 집례하는 주체는 왕실이었으며, 이는 천신이 국가의 형성과 유지의 토대이자 시조 왕의 기원이라는 신념을 보여주는 것이다.

이와 같은 신라의 천신 관념은 왕실의 시조묘(신궁) 제사의 성격을 통해 알 수 있다. 종묘제사는 천명을 받은 군주권의 세습을 보장하는 장치로서 중국에서 제천과 함께 중요한 국가 제사였는데, 신라도 이러한 종묘제사를 수용하였다. 왕실의 조상제를 신궁을 설치한 이후 시조묘를 중심으로 역대 왕들을 함께 모시고 제사하였고, 7세기 중반 중국의 예제를 적극적으로 수용하여 종묘제사를 거행하였다. 시조묘 제사는 기본적으로 시조신에 대한 제사이다. 그런데 그 시조신은 천신을 구현한 존재로 여겨졌다. 신라인은 시조신을 제사하면서 천신과 통하려 하였다.<sup>516)</sup> 즉 천신과 시조신을 동일 선상에서 이해했던 것이다. 따라서 시조묘 제사는 제천의례의 의미를 갖는 것이며, 이를 통해 여러 정치세력을 통합하여 국가를 지배하는 왕권의 정당성을 담보하였다. 그런데 『삼국유사』 「천사옥대」 조는 불교의 유입과 함께 제석이 천제의 위상에 배대되면서 교묘의 대상으로 자리매김했음을 보여준다. 내용을 살펴보면 다음과 같다.

제26대 백정왕(白淨王)의 시호는 진평대왕(眞平大王)으로 김씨이다. 대건(大建) 11년 기해(己亥) 8월에 왕위에 올랐는데 신장이 11척이나 되었다. 내제석궁 內帝釋宮(天柱寺)라고도 하는데 왕이 창건하였다.)에 행차하였는데, 돌계단을 밟으니 세 개가 한꺼번에 부러졌다. … 왕이 즉위한 원년에 천사가 궁전의 정원에 내려와 말하기를 “상제께서 나에게 명하여 이 옥대를 전해 주라고 하셨습니다.” 하였다. 왕이 친히 꿇어앉아 그것을 받으니 천사가 하늘로 올라갔다. 무릇 교묘(郊廟)와 대사(大祀)에는 항상 이것을 허리에 찼다. 후에 고구려 왕이 신라 정벌을 도모하면서 말하기를 “신라에는 세 가지 보물이 있어 범할 수 없다고 하는데, 무엇을 말하는 것인가?” 하자, (신하가 말하기를) “황룡사

515) 『삼국유사』 권1, 기이편, 「新羅 始祖 赫居世王」: 按上文, 此六部之祖似皆從天而降 弩禮王九年始改六部名又賜六姓. … 時人爭賀曰 “今天子已降, 宜覓有德女君配之.

516) 나희라, 「7~8세기 당, 신라, 일본의 국가제사체계 비교」, 309~11.

(皇龍寺)의 장육존상(丈六尊像)이 그 첫째요, 그 절의 구층탑이 둘째이며, 진평왕의 천사옥대가 그 셋째입니다.” 하였다. 이 말을 듣고 계획을 그치었다.<sup>517)</sup>

여기서 내제석궁은 도리천에 있는 제석의 궁전을 의미하는 것으로, 그것을 신라 궁궐 내에 진평왕이 창건하였다고 하고 있다. 이는 교묘를 지내던 신궁을 제석궁으로 대체하였음을 보여준다. 즉 신라 왕실의 시조로서 천신에 대한 제사인 교묘를 담당했던 신궁이 내제석궁으로 치환된 것이다. 여기서 사자를 보내어 진평왕에게 옥대를 하사한 상제는 곧 도리천의 제석임을 알 수 있다. ‘천사옥대’를 통해 하늘의 제석천과 왕실의 제석궁이 연결되고 있으며 이를 통해 불교의 도리천 세계관이 신라 왕권의 신성성을 강화하는 새로운 이데올로기로 원용되고 있음을 볼 수 있다. 특히 불교 공인 이후 신라 왕권의 중앙집권화가 진행되면서 왕실 혈통의 신성성을 극단적으로 강조했던 ‘성골’의 관념을 뒷받침한 결정적 기반이었다고 할 것이다. 이를 통해 여타의 골품 귀족들과 근본적 차별성이 강조되고 있다.

이와 같이 옥계 내 천계인 도리천의 제석이 재래의 천신에 대응된 것이 무속 신격의 불교적 섭화를 보여주는 가장 대표적인 사례라고 할 것이다. 이는 『삼국유사』의 기이편 『고조선왕검조선』 조에서 천신 환인을 일연이 “제석”으로 표명하고 있는 데서도 분명하게 확인된다.<sup>518)</sup> 불교 전래 이후에 재래의 천신이 ‘제석’이라는 신명으로 구체화 되어 신라 및 고려사회에 유통되었으며, 이와 같은 정황 속에서 민족 기원 신화를 불교적으로 재구성하는 시도를 보여주고 있다고 할 것이다. 즉 민족 기원의 신성성을 불교적 이념으로 재구성함으로써 시원에서부터 불교와 민족, 불교 천신과 신라 왕실의 필연적 관계를 강조하고 있다고 할 것이다.

한편 선덕여왕 대에 이르면 도리천을 신라 왕경의 낭산에 비정하는 흐름이 나타나고 있다. 이는 『삼국유사』의 「선덕여왕지기삼사」 조를 통해 확인할 수 있다. 이 설화에서 선덕여왕은 사후에 도리천에 묻히기를 소망하면서 자신을 낭산에 장사지낼 것을 유시하고 있다. 그리고 문무왕 대 여왕의 무덤 아래에 사천왕사가 창건됨으로써 낭산이 마침내 도리천으로 상정되는 서사가 완성되게 된다.<sup>519)</sup> 수미산 세계에서 사천왕천은 도리천 아래에 위치하고 있으며, 이

517) 『삼국유사』 권1, 기이편, 「天賜玉帶」

518) 『삼국유사』 권1, 기이편, 「古朝鮮王儉朝鮮」

를 통해 도리천으로서 낭산의 상징성이 강화되고 있다.

낭산은 통일 이전 신라 삼산의 중심이면서 동시에 오악의 중악이기도 했다. 실성왕 12년(413)에 낭산이 구름으로 덮여 누각처럼 보이고 향기가 가득 차서 오래도록 흠어지지 않는 이변이 일어나니 실성왕이 그곳이 신선이 내려와 노는 복지라 하여 별목을 금하는 조치를 내렸다고 한다. 그리고 ‘신선이 노는 복지’라고 하여 낭산의 남쪽 끝자락에 ‘신유림(神遊林)’이라 불린 숲이 조성되었다고 한다. 이 이야기는 낭산의 신성화 과정을 보여주는 최초의 기록이다.<sup>520)</sup> 그리고 이처럼 신산으로 신앙 되었던 낭산이 불교성지로 탈바꿈하게 된 계기는 중고기 후반 낭산의 동편 밑자락에 황복사(皇福寺)가 들어서면서부터이다. 황복사 창건 시점은 명확하지는 않지만 625년 출생한 의상이 29세에 그곳에서 출가하였다는<sup>521)</sup> 기록을 통해 진덕왕 7년(653) 이전으로 소급될 수 있다.<sup>522)</sup>

선덕여왕릉과 관련한 서사는 진평왕 대 이후 신라 왕실의 성골화 작업을 뒷받침하는 이데올로기로 수미산 도리천 패러다임이 지속적으로 원용되어왔음을 보여준다. 실성왕 이후 신성화 되어왔던 낭산이 황복의 땅으로, 나아가 도리천이 있는 수미산으로 상징됨으로써 신라 왕실의 고대적 신앙 기반이었던 무속 성지가 불교 성지로 재구성되는 과정을 보여준다. 다시 말해 재래의 신성 공간이었던 낭산을 불교 우주관의 중심축인 수미산 도리천으로 비정함으로써 신라국토를 수미산 세계로 재현해 내고 있다. 그리고 도리천왕인 제석을 성골로서 중고기 신라 왕실의 신성성을 뒷받침하는 천신 상제의 위상에 배대시키고 있다. 이를 통해 신라 왕실이 호법의 주체임을 자임하였음을 볼 수 있다.

\*신라인들의 도리천 신앙은 김유신을 33천과 관련시키는 것을 통해서도 확인할 수 있다. 무열왕에서 시작되는 중대 왕실의 성립과 통일 과정에서 결정적인 역할을 한 김유신의 위상을 신비적 차원에서 정당화하는 기제로 도리천 신앙 관념이 원용되고 있는 것이라 할 수 있다. <sup>523)</sup>

그런데 통일기 중대 불교 안에서 도리천 신앙은 중고기와는 다른 차원을 보여준다. 교학의 발전과 함께 문수, 관음 등 대보살이 불교 신앙의 중심으로

519) 『삼국유사』 권1, 기이편, 「善德女王知幾三事說話」.

520) 주보돈, 「신라 낭산의 역사성」, 5-6.

521) 『삼국유사』 권4, 의해편, 「義湘傳教」.

522) 이인철, 「신라 上代의 佛寺造營과 그 社會.經濟的 基盤」, 69.

523) 서영대, 「新羅의 佛教受容과 天神觀念」, 28.

등장하면서 관음보살이 제석이 담당했던 도리천의 새로운 주재자로 대체되는 양상이 나타나고 있다. 이는 또한 신라 왕실의 수호 신앙이 제석천에서 관음보살에게로 전환되는 흐름을 보여주는 것이다.

## (2) 천신의 위격(位格)으로서 관음보살

통일 이후 유식, 법화, 화엄 사상에 근간한 대승 교학의 연구가 심화되면서 실천적 측면에서 관음, 문수, 보현, 지장과 같은 대보살이 불교 신앙의 중심적 위치를 차지하게 된다. 따라서 범천이나 제석천 등 불법을 수호하는 천중이나 신중은 불보살의 하위 권속으로서 기능신의 성격이 부각되었다. 『법화경』 「보문품」과 『화엄경』에서 범천이나 제석천 등 천중과 신중들이 관음보살의 화신 내지 권속으로 나타나고 있음을 볼 수 있는데, 이러한 인식이 중대 신라 불교 안에서도 확인되고 있음이 주목된다.

대승 교학에 대한 이해의 극치를 보여주었던 신라 중대 사회에서 대승 보살도의 실질적 구현자로서 관음보살이 범천이나 제석천 상위의 신격으로 자리매김하면서 도리천의 실질적 주재자로 인식되게 된 것은 자연스러운 일이라고 하겠다. 주지하는 바와 같이 통일 이후 신라 사회에서 관음신앙은 왕실 귀족은 물론 기층민에 이르기까지 가장 대중적인 귀의를 받았던 신앙 기제였다.

이러한 정황 속에서 중고기 불교 안에서 제석이 담당했던 도리천신의 위상을 관음보살이 대체하는 양상이 나타나고 있는데 대표적으로 「삼소관음중생사」조를 통해서 이를 확인할 수 있다. 여기에는 낭산이 관음성지로 전환되는 정황이 반영되어 있다. 전장에서 살펴본 것처럼 중생사는 낭산에 위치했던 사찰로 십일면관음보살 주존의 대표적인 관음 성지였다. 본래 중국 장인에 의해 조성되었다고 하는 소조상은 남아 있지 않으나 이후에 만들어진 것으로 보이는 대형의 십일면관음 석상들이 낭산 중생사 주변에서 발견되었다. 이처럼 낭산에서 관음상들이 두루 확인되는 것은 낭산이 중대 이후 지속적으로 관음성지로 기능했으며, 도리천의 주재자가 제석이 아닌 관음보살로 인식되었음을 보여주는 것으로 해석할 수 있다.

이어지는 「백률사」조에도 도리천의 주재자를 관음보살로 인식했던 정황을 보여주는 모티브가 있다. 관음대성이 도리천에 올라갔다고 돌아와 법당에 들어갈 때 밟았던 돌 위의 발자국이 마멸되지 않고 남아있다는 이야기가 그것이

다. 여기서 백률사 관음이 방문했다고 하는 도리천은 십일면관음보살상 조성 인연 설화를 고려할 때 낭산 중생사를 지시하는 것으로 볼 수 있다. 이는 한편으로 중국의 신장(神匠)이 조성했다고 하는 중생사 관음보살상과 관련된 설화에 기인한 모티브로 해석할 수 있지만, 도리천 주재자로서 관음보살에 대한 인식이 분명히 반영되어 있다고 할 것이다. 이는 한편으로 중대 왕실의 천신 신앙이 제석에서 관음보살에게로 전환되는 흐름과 궤를 같이하는 것으로 볼 수 있다.

이처럼 중대 불교 안에서 도리천궁의 주재자로서 관음보살의 위상을 뚜렷하게 확인할 수 있는 또 다른 사례로 석굴암을 들 수 있다. 「대성효이세부모」조에 따르면 당대 토함산은 곰과 같은 맹수가 출현할 정도로 험준한 지형이었고, 따라서 토함산 정상부에 석굴암을 지은 것은 인간을 위한 공간이 아닌 전 인미답의 성지를 구축하고자 하는 의도를 보여준다.<sup>524)</sup> 이러한 석굴암의 의미를 석가모니가 성도 후 마야부인을 위해 승천하여 설법했던 도리천궁 회상을 구현한 것으로 파악한 연구도 있다. 『마하마야경(摩訶摩耶經)』에는 석존이 자신을 낳고 7일 만에 죽어 도리천에 왕성한 생모를 위해 설법할 때, 마야부인의 가슴에서 흰 연꽃 같은 젖이 흘러나와 석존의 입속으로 들어갔다고 생생히 묘사하고 있는데<sup>525)</sup>, 김대성이 전세(前世) 부모의 은혜를 갚기 위해 창건한 것이라는 설화를 고려할 때 도리천궁의 재현으로서 석굴암의 의미가 분명하게 드러난다는 것이다.<sup>526)</sup>

또 돛형 천장과 원형당 역시 신의 궁전으로서 석굴암의 종교적 상징체계를 완벽하게 내면화하고 있다고 보았다. 원래 천원지방이라 하여 중국문화권에서는 원형이 하늘을 상징한다.<sup>527)</sup> 인도 산치탑에서 보이는 전형적인 인도스투파에서 반구형의 복발을 가리키는 범어 anda는 ‘하늘의 돛’을 모사한 것이며,

524) 남동신, 「천궁으로서의 석굴암」, 92.

525) 『摩訶摩耶經』(T7.383), 1005b04~08).

526) 도리천이 불교도들에게 더욱 각별한 것은 석가모니의 생모 마야부인이 사후 도리천에 왕생하였다고 믿었기 때문이다. 『佛本行集經』, 『撰集百緣經』 권9, 『佛昇忉利天爲母說法經』, 『觀佛三昧海經』 권7, 『雜寶藏經』 권19, 『摩訶摩耶經』 권상, 『根本說一切毘奈耶雜事』 권38 등 다수의 경전에 이와 관련된 내용이 실려있다. 이 중에서도 대표적인 문헌이 『摩訶摩耶經』이다. 남제(南齊)의 담경(曇景)이 번역하였다고 전해지지만, 실은 효관념을 반영하여 중국에서 찬술된 위경(僞經)으로 추정된다. 일본에서 8세기 중반 사경한 기록이 있는 것으로 보아 늦어도 8세기 중반 무렵 이 경전이 동아시아에서 유통되고 있었음을 알 수 있다(남동신, 「천궁으로서의 석굴암」, 95-96).

527) 남동신, 「천궁으로서의 석굴암」, 110.

그 위에 있는 평두(hanmika)는 삼십삼천의 신들이 머무는 천계를 나타낸다고 한다. 이는 동의 라틴어 어원 ‘domus dei(신의 집)’와 서로 뜻이 통한다. 또한 석불사 원형당의 기원과 관련하여 인도 자이푸르의 바이라트(Barrat) 유적지에서 발굴된 불교 탑당은 이미 국내 학계에도 소개된 바 있다.<sup>528)</sup> 33천의 신들이 머무는 천계는 곧 도리천을 의미한다. 또 돛형 천장을 한 원형당의 기원을 인도의 불교 건축에서 찾을 수 있다면, 원형과 돛형이 천구를 형상화한 것임은 분명해진다.<sup>529)</sup>

한편 구도를 통해 볼 때 석굴암은 『화엄경』 「승수미산정품」의 재현으로도 볼 수 있다. ‘석존이 보리수 아래를 떠나지 않고 수미산정에 올라 제석궁으로 향하자 제석이 묘승전 앞에 있다가 석존이 오심을 보고 석존을 위해 신력으로 궁전을 장엄하여 보광명사자좌를 놓아 모셨으며, 세존께서 묘승전에 들어가 가부좌를 맺고 앉으시니, 궁전이 홀연히 넓어져서 모든 하늘 대중들의 거처와 같았으며 시방세계도 다 마찬가지였다.’<sup>530)</sup>고 제석궁 묘승전 회상은 석굴암의 구도와 상응한다. 입구의 방형이 제석궁이 있는 수미산 도리천이라면, 원형 본당은 하늘 대중들을 수용한 묘승전에 해당한다고 할 수 있다. 이어서 「십주품」으로 연결되는데 수미산 도리천상에서 보살도를 설한다는 점에서 도리천궁의 대승적 의미가 드러나고 있다고 할 것이다.

석굴암 본존불의 성격에 대해서는 다양한 견해들이 있는데, 대체로 화엄세계를 구현하는 석존으로 보는 입장이 지배적이다.<sup>531)</sup> 또한 석굴암의 구도를 삼계의 체계로 파악하여 전실과 통로의 팔부중상, 금강역사상, 사천왕상 등은 욕계를 나타내고, 성소 초입의 법천상과 제석천상, 성소 내부의 보살상, 아라한상은 색계를, 성소 중앙의 여래는 무색계를 상징한다고 보는 견해도 있다.<sup>532)</sup> 이러한 견해들을 종합해 볼 때 석굴암의 본존은 화엄삼매에 든 석존으로 볼 수 있으며, 십주의 보살도를 설하는 회상은 수미산 도리천궁에 마련된 묘승의 회상이라고 이해할 수 있다. 즉 석존의 설법 회상에 참여한 일체의 신

528) 이주형, 「인도·중앙아시아의 圓形堂과 석굴암」, 148-49.

529) 남동신, 「천궁으로서의 석굴암」, 111.

530) 『화엄경』(T10.279, 80c11~21): 爾時世尊 不離一切菩提樹下 而上昇須彌 向帝釋殿 時天帝釋 在妙勝殿前 遙見佛來 卽以神力 莊嚴此殿 置普光明藏師子之座。… 爾時 世尊入妙勝殿 結跏趺坐 此殿忽然 廣博寬容 如其天衆 諸所住處 十方世界 悉亦如是。

531) 대표적으로 신현숙은 석굴암이 화엄밀의(華嚴密意)의 세계를 나타내는 만다라를 구현한 것으로 석가여래로 보는 것이 타당하다고 밝혔다(신현숙, 「석굴암본존불고 2」, 126).

532) Lokesh Chandra, 「입법계품(화엄경)과 석굴암」, 103-117.

중, 천중, 아라한 그리고 보살들을 총합한 천궁의 구상화를 보여준다고 할 것이다. 그리고 구도와 배열 상 십일면 관음보살은 이들 회중 가운데서 상수의 위상을 점유하고 있다. 이는 천궁으로서 석굴암의 상징적 의미가 중앙 본존인 석가여래의 후면에 조성된 십일면관음보살의 존격과 연결하여 이해할 때 보다 분명해짐을 시사하는 것이다. 석굴 주실 십구의 보살상 가운데 관음, 문수, 보현은 주실의 벽면에, 나머지 7구의 상은 감실에 새겨져 있는데, 관음보살은 본존불의 후면에서 정면으로 더욱 입체적으로 도드라지게 조각되어 석존과 불일불이의 존격을 보여주고 있다.

십일이라는 숫자는 십품(十品)의 무명을 끊고 십바라밀(十波羅蜜)을 얻은 정법명여래의 과에서 나왔다거나 삼계의 각 계마다 열하나의 신을 배치하여 33천을 설정함으로써 우주를 상징하는 것으로 해석되기도 한다.<sup>533)</sup> 이러한 성격은 천궁으로서 석굴암에 부합하는 관음보살의 신격을 보여주는 것이라 할 수 있다. 주지하는 바와 같이 석굴암은 8세기 중엽 신라사회에서 유행했던 『다라니집경』에 기반하고 있는데,<sup>534)</sup> 십일면관음은 『다라니집경』 보살부의 권4-6에서 변화관음(不空羅索, 毘俱胝, 馬頭 등)과 그 밖의 보살(세지, 문수, 보현 등) 중에서 수위(首位)의 위상을 보여주고 있다.<sup>535)</sup> 석굴 주실의 문수와 보현은 십일면관음과 본존불을 동시에 협시하고 있는 것으로 보인다.<sup>536)</sup> 즉 십일면 관음은 보살 가운데서 상수의 위치를 점유하고 있는 것이다. 이와 같은 세 보살상의 구조에 대해 다음과 같은 이해를 볼 수 있다.

석굴암 부처님의 앞쪽에 보현과 문수가 있고, 뒤쪽에 십일면관음이 있다. 그런데 문수와 보현은 부처님을 향하기보다는 십일면관음을 향하고 있다. 관음의 자비 속으로 그 지혜와 행원이 모여진 것이다. 그리고 관음의 눈은 부처님의 등 뒤에서 부처님을 보고 있어 일반 참배객들이 부처님 앞에 섰을 때 관음의 모습은 볼 수 없도록 되어 있다. 이것은 보현의 행원과 문수의 지혜, 관음의 자비가 부처님께로만 몰려 참배하는 자의 참회가 실답게 허용된다는 석굴암의 구조적, 사상적 특색이라고 추정해볼 수 있다.<sup>537)</sup>

533) 後藤大用, 『觀世音菩薩の研究』, 132-134.

534) 김리나, 「統一新羅時代 前期의 佛像彫刻樣式」, 87; 문명대, 「慶州 石窟庵佛像彫刻의 比較史的 研究」, 15-16; 문명대, 「천룡산석굴의 현상과 불상양식의 연구」, 55; 강삼해, 「토함산석굴의 십일면관음보살상 연구」, 88.

535) 고익진, 「新羅密敎의 思想內容과 展開樣相」, 165.

536) 강삼해, 「토함산석굴의 십일면관음보살상 연구」, 88.



실제로 통일신라 문수와 보현이 석가의 협시상으로 조성된 예를 찾아볼 수 없다. 다만 9세기 불국사와 법수사지(法水寺址)에 비로자나불과 함께 코끼리를 탄 보현보살상과 사자를 탄 문수보살상이 조성된 예가 있을 뿐이다.<sup>538)</sup> 중국의 경우 문수와 보현보살은 오대산에서 노사나불의 좌우 협시불로 규정되기 시작하여 나아가 석가불이나 아미타불, 십일면관음보살, 천수관음보살 등의 좌우 협시보살로도 규정되어 간다.<sup>539)</sup> 문수와 보현이 본존이 아닌 십일면관음을 향하고 있다는 것은 석굴암 주실의 실질적 주존을 십일면관음으로 이해할 수 있는 근거가 된다. 여기서 십일면관음의 중앙의 본존과 불일불이(不一不異)의 위상을 갖는다. 즉 십일면관음이 석존의 권화로서 체용의 위상을 담지하고 있다고 할 것이다. 대승불교 불신에서 중생구제의 실질적 공용이 타수용 보신이나 화신을 통해 현현된다는 점을 고려할 때, 석굴암에서 실질적인 공용을 발현하는 주체는 곧 십일면관음이라고 볼 수 있다. 이러한 견지에서 석굴암은 신앙적 의미에서 ‘관음굴’로서의 성격을 강하게 내포하고 있다고 할 것이다.

석굴암 주실 입구의 사천왕천과, 인왕역사, 팔부신중상과 주실 내 가장 앞쪽에 위치한 범천과 제석천은 호법 신중으로서 위격을 보여준다.<sup>540)</sup> 특히 제석과 범천은 석굴 주실 내에서 실제로 본존 석가불은 물론 불보살과 비구 아라한 10대 제자가 위치한 성소를 밀착하여 외호하는 신중들의 수장격임을 알 수 있는데, 이러한 구조는 수미산 도리천 체계를 여실하게 드러내고 있다고 할 수 있다.

석굴암을 이처럼 관음굴의 성격으로 파악할 수 있는 또 다른 근거로는 석굴암이 천연의 샘물 위에 세워졌다는 점이다. 관음보살은 『화엄경』과 『청관음경』 등에서 보듯 물과 필연적인 관계가 있는 신성이다. 실제로 대체로 모든 관음 성지가 물과 관련된 장소에 있음은 주지의 사실이다. 향토자료인 『경주읍지(慶州邑誌)』에서 석굴암 본존불 대좌 아래를 흐르는 샘물과 탈해 신화에 등장하는 요내정을 동일시하고 있는데, 이를 토대로 요내정이 석굴암 입지조

537) 김현준, 「元曉의 懺悔思想」, 71.

538) 강삼해, 「토함산석굴의 십일면관음보살상 연구」, 91.

539) 박형국, 「慶州 石窟庵 諸佛像에 관한 佛教圖像學的 考察」, 70.

540) 이와 관련하여 전실과 통로의 팔부중상, 금강역사상, 사천왕상 등은 육계를 나타내고, 성소 초입의 범천상과 제석천상, 성소 내부의 보살상, 아라한상은 색계를, 성소 중앙의 여래는 무색계를 상징하는 것으로 보는 견해도 있다(강우방, 「석굴암 불교조각의 도상적 고찰」, 4).

건의 핵심으로서 종교 상징적 의미가 있음을 주목한 연구들이 있다.<sup>541)</sup> 남동신은 석굴암 샘물이 종교적 기능을 수행하였다면, 석굴 내에서 행해지는 의례와 결합하였을 것이며, 이와 관련하여 세키노 타다시(關野 貞)가 석굴암을 조사하던 1909년 11월 무렵 촬영한 것으로 추정되는 사진에 십일면관음상 발치 아래로 매끈하게 다듬어진 석물이 하나 놓여있음을 주목하였다. 보존공사 이후에 찍은 또 다른 사진에는 이 석물위에 꽃과 같은 공양물을 올려놓았음을 보여주는데, 이는 십일면관음상 앞에 놓인 석물이 공양물을 올려놓는 일종의 제단 역할도 하였음을 시사하는 것으로 보았다. 이는 석굴암 내에서 십일면관음상의 존격이 본존불에 버금갔음을 의미하며, 석굴 내에서 샘물의 분출량이 가장 많은 곳에 십일면관음상에 세워진 것과 석조 공양석은 천궁에서 십일면관음과 관련된 불교의례가 지속적으로 베풀어진 흔적임을 보여주는 것이라고 주장했다.<sup>542)</sup>

이처럼 석존과 불이의 존격을 보여주는 관음보살 주재의 도리천궁으로서 석굴암의 의미는 『삼국유사』의 「경덕왕(景德王)·충담사(忠談師)·표훈대덕(表訓大德)」조를 통해서도 확인할 수 있다. 여기에는 표훈이 경덕왕의 후사를 위해 하늘에 올라가 천제에게 고하여, 마침내 아들을 얻었다는 내용이 있다.<sup>543)</sup> 「의상전교(義湘傳敎)」조에서도 “표훈은 일찍이 불국사에 머무르면서 항상 천궁을 왕래하였다.”<sup>544)</sup>고 언급하고 있다. 두 기사에서 표훈이 왕래했다고 하는 천궁은 석굴암으로 볼 수 있는데, 이는 표훈이 천궁을 왕래한 목적이 경덕왕의 후사와 관련된 것이라는 점을 통해서이다. 주지하는 바와 같이 『법화경』 「보문품」은 관음보살이 아들이든 딸이든 원하는 대로 얻을 수 있게 해준다는 ‘이구양원’의 공능을 제시하고 있다. 그리고 앞서 살펴본 자장과 최승로 등의 출생 사례에서 보듯 신라 사회에서 관음보살은 지속적으로 득자의 원망을 성취시켜주는 신성으로 존송 되어왔다. 따라서 경덕왕의 후사를 위해 표훈이 올라가 기도했던 천신은 다름 아닌 석굴암 내의 관음보살이라고 할 것이다. 또한 김대성이 전세의 부모를 위해 지었다는 서사는, 부모의 왕생을 희구하는

541) 김용재 등 역음, 『慶州邑誌』 권3(大邱: 津津堂, 1933. 장충식은 이를 받아들여 석굴암 입지 선정의 가장 중요한 요소로 요내정을 주목하였다고 보고 탈해신앙과 연결하였다(「吐舍山石窟의 點定과 그 背景」, 97-99).

542) 남동신, 「천궁으로서의 석굴암」, 104-05.

543) 『삼국유사』 권2, 기이편, 「景德王·忠談師·表訓大德」. 남동신 역시 표훈이 왕래한 천궁을 석굴암으로 제시하고 있다(「천궁으로서의 석굴암」, 93).

544) 『삼국유사』 권4, 의해편, 「義湘傳敎」: (表)訓, 曾住佛國寺. 常往來天宮.

신앙을 보여주는데, 이 역시 정토신앙에서 왕생의 내영자로서 관음보살의 역할에 기인하는 것으로 확인할 수 있다.

이상의 고찰을 통해 신라 중고기 불교에서 신라왕실의 시조신앙과 관련하여 제석천에게 부여됐던 천신의 위상이 중대 이후에는 관음보살에게 양도되면서 도리천궁의 실질적 주재자로 신앙되어 왔음을 확인했다. 관음보살과 제석천의 관계에 대한 이와 같은 인식은 주지하는 바와 같이 『화엄경』과 『법화경』 등의 대승 경설에 기인한 것이다. 『화엄경』 「입법계품」에서 제석천을 포함한 천중과 팔부의 신중이 관음보살의 권속으로 나타나고 있으며, 『법화경』 「보문품」은 관음보살이 범천과 제석으로 화신할 수 있음을 제시하고 있다. 중대 신라 불교에서 대승 교학에 대한 전반적인 이해가 심화되면서 보살중심의 신앙 성격이 강화되었고, 관음보살이 그 중심에 자리하면서 제석 등 육계의 천중과 신중들이 관음보살의 권속이나 화신으로 섭화되는 흐름을 볼 수 있다. 대승보살도 안에서 보살이 붓다와의 불이적 관계의 위상을 견지하는 데 비해 천중이나 신중은 불법을 수호하는 하위의 기능신격으로 범주화되었던 것이다.

이러한 이해를 보여주는 신앙 사례를 『삼국유사』의 「흥륜사벽화보현」조를 통해서도 확인할 수 있는데, 화재를 입은 흥륜사 남문과 좌우 낭무의 수리가 진전이 안 되자 제석이 내려와 열흘 동안 머무르며 신이를 보이니 시주가 쌓여 순식간에 수리가 완성되었고, 이 때 사람들이 “제석 천제의 상호를 그려 봉안하고자 하니 제석이 ‘나의 원력이 보현보살의 현화를 펴는 것만 못하니 보현 보살상을 공양하라.’고 권유했다.”는 기록이 있다.<sup>545)</sup> 불사(佛事)와 관련된 호법 기능신의 역할을 수행하는 제석천의 면모가 나타나고 있으며, 보현보살을 공양하라고 한 데서 상위신격으로서 보살에 대한 인식이 내포되어 있다.

고익진은 ‘무불 교체기에 재래의 신앙을 잇는 새로운 불교적 신앙 형태로 등장한 것’이 관음신앙이며, 하느님에게 제사하고 기도함으로써 기적을 구하던 신라인들에게 사바와 극락에 두루 상유(常遊)하면서 중생의 부름에 어디에나 몸을 나타내는 관음보살이야말로 가장 필요하고 적합한 예배의 대상이었다고 주장했다. 미타신앙이나 관음신앙 같은 타력신앙은 ‘하늘임의 절대력의 의지하는 무교적 신앙에 통하는 바가 있기 때문’이라는 것이다.<sup>546)</sup>

545) 『삼국유사』 권3, 탑상편, 「興輪寺壁畫普賢」.

546) 고익진, 『한국고대불교사상사』, 82-84.

## 2) 산과 바다의 주재

신라 사회에는 천신은 물론 산과 바다를 지반으로 한 무속 신령에 대한 신앙 또한 매우 보편화 되어있었다. 앞서 살펴본 것처럼 이들 무속의 신격들이 관음보살에게 투영될 수 있는 기반은 『화엄경』이나 『법화경』 「보문품」의 교설에 내재 되어있다고 할 것이다. 「보문품」을 기저로 산과 바다에서 만나는 각종 재난의 구제자로 신앙되어 왔으며, 또 인도를 비롯해 한국, 중국, 일본 등 대승불교권에서 형성된 관음보살의 주처는 화엄경 교설을 기반으로 대체로 바다와 산이 인접한 곳에 마련되었다. 신라 사회에서도 관음보살은 차방 주재의 현세적 독립신격으로 자리매김하면서 천신의 위상은 물론 산과 바다를 주재하는 중층적 신격을 구축하였음을 볼 수 있다.

### (1) 산악 신앙의 섭화

우선 산신으로서 관음보살의 신격이 형성되는 데에는 낙산과 오대산에서 보듯 화엄법계관에 기반한 진신 성현의 관념이 중요한 바탕이 되었다. 또 『화엄경』에서 보살의 주처가 대체로 산으로 제시되고 있는 것도 성지 신앙 형성의 핵심적인 토대였다. 한편으로 신라 사회에서 산신으로서 관음보살의 신격이 구축되는 데에는 신라 재래의 산악신앙과의 습합이 필연적으로 수반되었다. 불교 수미산 세계관이 신라 왕경의 낭산을 중심으로 재현되었던 것도 불교 수용 이전 신라 사회에 깊이 뿌리 내려 있던 신성 공간으로서 산에 대한 외경과 연동된 현상이라고 할 것이다.

엘리아데에 의하면 산은 고대부터 지역과 문화를 초월하여 보편적으로 세계의 중심인 우주축으로서 상징적 의미를 담지하고 있으며, 산 꼭대기는 천상과의 교통이 가능한 장소로서 샤만이나 영웅들만 오를 수 있는 것으로 여겨졌다.<sup>547)</sup> 『삼국사기』의 제사 조에 의하면 신라 역시 사전(祀典)에 삼산 오악 및 명산대천을 중심으로 한 대(大), 중(中), 소사(小祀)의 분별이 있을 만큼 산천에 대한 국가적인 신앙은 오랜 전통을 갖고 있었다.<sup>548)</sup> 신라 사회에서 국가 제사의 정비는 6세기 초반인 지증왕 대부터 시작되었을 것으로 보이는데<sup>549)</sup>

547) 엘리아데, 『샤머니즘』, 248-50.

548) 『삼국사기』 권32, 잡지 1, 제사(祭祀).

진덕여왕 이후 태종무열왕, 문무왕, 신문왕 대를 거치며 체계적으로 재정비되었다. 특히 명산대천 제사는 통일 전쟁 과정과 통일 이후 지배체제를 재편하는 과정에서 필수적으로 요청된 지방세력의 편제 문제와 연결되었던 것으로 보인다.<sup>550)</sup> 삼산은 최고의 제사인 대사(大祀)의 대상으로, 오악은 중사에 편제되었다.<sup>551)</sup> 산에 대한 제사는 산 자체의 신성성을 인격적으로 구현한 산신의 관념이 보편화 될 수 있었던 토대였다. 대사의 대상인 삼산의 신격은 천신의 위상에 해당되는 것으로 볼 수 있을 것이다. 특히 낭산이 그 중심에 있었던 것으로 보인다.

낭산은 본래 무속 기반의 성산(신유림)으로서, 실성왕 대에 신라 산악신앙의 중심적 위치를 차지하였는데, 앞서 살펴본 것처럼 중대 선덕여왕의 무덤이 조성된 이후 불교 수미산 도리천으로 비정되기도 했다. 재래의 산악신앙이 불교적으로 섭화되는 대표적인 사례라고 할 것이다. 이처럼 고대로부터 불교 전래 이후에도 지속적으로 삼산 오악 외에도 신라 국토 내 여러 산들에 대한 신앙 관념이 지역민의 신앙으로 보편화 되어있었음을 볼 수 있다. 이는 또한 신라 사회에서 산 자체의 신성성을 인격적으로 구현한 산신의 관념이 구축되는 기반이었다. 『삼국유사』 「김유신」 조에서 김유신에게 나림(奈林)·혈례(穴禮)·골화(骨火)의 삼산의 호국신이 적국의 첩자에게 유인된 김유신을 깨우치는 내용이 있다.<sup>552)</sup> 신라 산천 제사의 가장 핵심적 위상을 차지하고 있는 삼산의 신이 여신으로 등장하고 있다는 점이 주목된다. 또 「처용랑 망해사」 조에서 헌강왕이 포석정과 금강령에 행차했을 때 각각 남악신과 북악신이 나타나 춤을 추었다는 기사가 있다.<sup>553)</sup>

명산은 죽은 자가 돌아가는 곳으로 인식되기도 했으며, 위대한 자들은 산으

549) 신종원, 『신라초기불교사연구』, 93-95.

550) 나희라, 「7-8세기 당, 신라, 일본의 국가제사체계 비교」, 302-03.

551) 『삼국사기』 41 열전(上) 「金庾信傳」에는 중고기에 중악이란 명칭이 등장한다. 주보돈은 통일이전 중대는 낭산으로 비정하였다. 동악은 토함산, 서악은 선도산, 남악은 함월산, 북악은 금강산으로 나타나고 있다(『新增東國輿地勝覽』 21 慶州府條). 모두 왕경을 에워싸고 있다는 점이 특징이다. 통일 이후에는 국토가 확장되었으므로 5악의 대상이 달라졌는데(『삼국유사』 권5, 감통, 「仙桃聖母隨喜佛事」) 동악은 토함산(大城郡), 남악은 지리산(蔚州), 서악은 계룡산(熊川州), 북악은 태백산(奈已郡), 중악은 부악(父岳, 一云公山, 押督郡)이었다. 토함산은 그대로 동악의 위상을 유지하고 있다(주보돈, 「신라 낭산의 역사성」, 16).

552) 『삼국유사』 권1, 기이편, 「金庾信」.

553) 『삼국유사』 권2, 기이편, 「處容郎 望海寺」

로 돌아가 산신이 된 것으로 믿는 관념도 생겨났다.<sup>554)</sup> 천신이 산으로 내려와 산신이 되는 경우도 있다.<sup>555)</sup> 또 산신은 수호자로서 지역 집단과 밀접한 관련을 가지는 신격이기도 했다. 신라를 구성한 여러 집단들이 그 시조가 하늘에서 산을 통해 내려왔다 하고 또 집단명을 산으로 구분했던 것도 이와 같은 맥락에서라고 할 것이다.<sup>556)</sup> 천신이 왕조의 시원으로서 권위와 정당성을 뒷받침한다면, 산신은 지역의 호족이나 지역민들의 수호신으로서 기능과 의미가 강조된다는 점에서 천신보다 하위의 위계에 속한다고 할 것이다. 지역단위의 생활권을 지켜주고 사회질서가 유지되는 데 산신숭배의 사회적 의미를 찾을 수 있을 것이다. 하늘과 산의 친연성은 의례적인 차원에서도 궤를 같이한다. 일찍이 이능화가 지역주민의 복리를 위해 행하는 산제(山祭)가 곧 천제(天祭)라고 언급한 바 있듯이 산제는 천제의 다른 이름으로도 인식되었다. 뿐만 아니라 산제가 거행되는 공간이라 할 수 있는 산제단이 천제단으로 불리기도 한다. 산제단이 위치한 산정이 천상과 지상의 연결자리라는 상징적인 의미가 통용되어왔음을 보여준다. <sup>557)</sup>

우리 민족의 신앙 전통에서 천신과 산신의 차이는 무엇보다 형상화의 양상을 통해서 나타난다. 『삼국사기』와 『삼국유사』에서 천신은 天, 天神, 上帝, 天帝, 上皇 등으로 명명되었는데, 그 형상에 대해서는 아무 언급도 없다. 대체로 천신은 모습을 드러내지 않고 소리나 번개 등으로 그 의지를 실현시키는 존재로 나타난다. 이에 비해 산신은 다양한 모습으로 등장한다. 곰과 호랑이 같은 동물의 모습으로 나타나기도 하고<sup>558)</sup> 인간의 형상으로 상상되기도 했는데 여

554) 단군이 그랬던 것처럼 탈해도 사후 동악신이 되었다. (나희라, 위의 논문, p. 139).

555) 신라에서 비슬산 산신은 靜聖天王, 영취산 산신이 辯才天女로 불렸다.

556) 이처럼 산을 표상으로 한 개별 집단들이 모여 하늘에서 내려온 천자를 인정하고 왕위에 추대하였다는 것은 하늘은 개별적인 것을 모두 포괄하는 지상신이라고 생각했던 신라인의 신관념을 말해준다. 혁거세도 6촌장들과 마찬가지로 산을 통해 하늘에서 지상으로 내려왔고 6촌장들도 혁거세와 마찬가지로 하늘에서 내려왔다고 하지만, 6촌장들이 각기의 산을 대표하는 것과 달리 혁거세는 지상의 개별 구역을 대표하는 것이 아니라 6촌을 모두 모아 하나의 나라를 세운 존재로 여겨졌다는 점에서 천신과 직접 연결되고 있다(나희라, 「신라 초기 천신 신앙과 산악 숭배」, 141~42).

557) 최종성, 「숨은 천제(天祭)」, 70.

558) 일찍부터 호랑이가 산신으로 숭배되었음은 동예의 기록에 등장한다(『三國志』 권30, 魏書 30, 烏丸鮮卑東夷傳 第30, 濊.) 한국 산신도에서 노인의 모습을 한 산신의 옆에는 항상 호랑이가 있는데, 애초 호랑이였던 산신이 인격화하여 노인의 모습으로 변하고 호랑이는 사자(使者) 혹은 승물(乘物)로 된 것 같다. 그 외 호랑이를 산신으로 여겼던 민간전승들도 많이 있다. 곰을 산신이면서 조상으로 여기는 전승은 세계적으로 많이 있으며 신라의 경우 김대성이 토함산에서 죽었다는 곰은 토함산 신이었을 것이다.(『삼국유

성 신격으로 나타나는 경우가 많았다. 선도산, 치술령, 운제산, 지리산 등의 산신이 여성형으로 나타나고 있다. 이국 첩자의 정체를 알려서 김유신의 목숨을 구한 삼산의 신들도 남자의 모습으로 등장하고 있다. 인간의 눈앞에 모습을 드러내 자신의 의지를 전하는 존재로서 그 형상이 그림으로 혹은 상으로 만들어지기도 했다.

불교가 대중 신앙으로 정착되면서 이처럼 산악을 기반으로 형성된 산신이 불교 신종의 체계로 포섭되는 양상을 볼 수 있는데, 대체로 불교 승려와의 인연을 통해 산신이 수계를 받고 불법에 귀의하거나, 불사에 참여하는 형식으로 불교 신종의 체계에 배속되기도 한다. 전자의 예로 『삼국유사』의 「원광서학」조를 들 수 있다. 삼기산의 신이 원광을 통해 불법에 귀의하여 수계를 받고 축생의 몸을 벗고 천도를 받았다는 이야기를 볼 수 있다. 앞서 살펴보았던 내소사 중창 연기설화에서는 불사에 참여하고 있는 산신의 모티브를 확인할 수 있는데, 여기서 대웅보전을 지은 도편수인 대호선사는 산신으로 비정될 수 있을 것이다.<sup>559)</sup> 이름에서 확인되듯이 대호선사는 호랑이의 현신을 가리는 것으로 내소사가 위치한 산의 신령을 상징하는 것으로 이해할 수 있다. 재래 신앙에서 호랑이는 산신 또는 산신을 수호하는 존재로 인식되었다. 즉 호랑이로 상징되는 재래의 산령이 불사에 참여함으로써 불교에 귀의하는 양상을 보여주고 있다.

이처럼 불사에 참여하는 방식으로 산신이 불교 신종의 체계에 포섭되는 모티브를 더욱 분명하게 확인할 수 있는 사례는 『삼국유사』의 「선도산성모 수희 불사」조이다. 진평왕 대에 선도산 성모가 황금 일백육십 냥을 안흥사 비구니인 지혜에게 희사하여 불전을 수리하고 일체중생을 위해 점찰법회를 크게 일으켰다는 내용이 그것이다. 여기서 성모는 불전(佛殿)을 닦는데 금을 희사하면서 “주존(主尊)과 삼상(三像)을 장식하고 53불과 육류성중(六類聖衆)과 여러

사』 권5, 효선편, 「大城孝二世父母」), 기장산의 산신도 꿈이었을 것이다(『삼국유사』 권5, 신주편, 「惠通降龍」; 데이비드 메이슨, 『산신』, 35~36).

559) 사찰의 중창자인 승려 청민에게 한 화공이 찾아와 단청을 해주겠다고 하면서 100일 동안 누구도 대웅전 안을 들여다보지 말 것을 요구하자, 함께 불사에 참여하였던 도편수 대호선사와 목수가 사람들이 보지 못하도록 전각을 지켰는데, 사미승이 궁금증을 이기지 못해 전각 안을 들여다봄으로써 단청공사가 미완에 그쳤다는 것이 서사의 요지이다. 이 이야기에서 단청공사를 자청했던 화공은 관음보살의 화신으로서 관음조로 변신하여 단청 작업을 하였던 것으로 나타나고 있으며, 도편수였던 대호선사는 산신의 화현으로 이해할 수 있다(송화섭, 「변산반도의 관음신앙」 73 참고).

천신(天神), 오악신군(五岳神君)을 그려 매해 봄과 가을에 점찰법회를 여는 것을 향규로 삼으라.”고 하고 있다.<sup>560)</sup> 산신이 불전의 신중 체계 안에 배치되는 과정을 보여주는 현격한 사례라고 할 것이다.

주목할 것은 선도산 성모의 신격에 도교 계통의 신모와 불교 관음보살의 면모가 중층적으로 나타나고 있다는 점이다. 기사의 내용에 따르면 “선도산 신모는 본래 중국 황실의 딸 사소(娑蘇)인데, 신선의 술법을 체득하여 신라로 온 뒤 중국으로 돌아가지 않고 신라의 산신이 되어 건국 시조인 박혁거세를 낳고, 오래 이 산에 살면서 나라를 지켰는데 신령한 이적이 매우 많아서 국가가 생긴 이래로 항상 삼사(三祀:대사, 중사, 소사)의 하나가 되었다.”고 한다.<sup>561)</sup> 이에 대해 일연은 ‘지금 능히 금을 보시하여 부처를 받들고 중생을 위하여 향화(香火)를 열어 진량(津梁)을 만들었으니 어찌 장생법(長生法)만 많이 배워서 몽매함에 얽매어 있을 것인가.’<sup>562)</sup>라고 부연함으로써 선도산 성모가 도교 신격의 한계를 극복하고 불교 신중의 체계로 섭화되었음을 부각하고 있다.

이에 대해 신라 하대에 중국 민간에서 성행하던 도불신앙이 신라 경주지역의 민간신앙에 영향을 주었고, 그로 인해 선도산 성모신앙이 성립되었던 것으로 보는 견해가 있다. 중국 황제의 딸 사소가 신선술을 발휘하여 신라로 건너와 선도산 성모가 되었다는 『삼국유사』의 기록에서, 중국 황제의 딸 사소는 마고와 관음이 결합된 산신이며, 그녀가 신라의 선도산에 정착하였다는 점에서 선도산 성모 역시 도교의 여선이면서 불교의 관음보살의 성격을 동시에 갖고 있다는 것이다. 즉 신통력을 가진 마고와 자비로운 관음이 선도산 성모에게 동시에 투사되어 있다는 것이다.<sup>563)</sup> 이는 신라 관음 신앙의 또 다른 층위를 보여주는 것으로서 재래의 산악신앙을 기반으로 관음보살이 산신과 결합한

560) 『삼국유사』 권5, 감통편, 「仙桃聖母隨喜佛事」: “我是仙桃山神母也. 喜汝欲修佛殿願施金十斤以助之. 宜取金於予座下糝點主尊三像, 壁上繪五十三佛·六類聖衆及諸天神·五岳神君 羅時五岳謂, 東吐含山, 南智異山, 西雞龍, 北太伯, 中父岳亦云公山也. 每春秋二季之十日叢會善男善女, 廣爲一切設占察法會以爲恒規.”

561) 『삼국유사』 권5, 감통편, 「仙桃聖母隨喜佛事」: 神母李中國帝室之女. 名娑蘇, 早得神仙之術歸止海東久而不還. 父皇寄書繫足云, “隨薦所止爲家.” 蘇得書放薦飛到此山而止. 遂來宅爲地仙. 故名西薦山. 神母久據茲山鎮祐邦國靈異甚多, 有國已來常爲三祀之一.

562) 『삼국유사』 권5, 감통편, 「仙桃聖母隨喜佛事」: 今能施金奉佛爲含生開香火作津梁, 豈徒學長生而囿於冥濛者哉.

563) 송화섭, 「智異山の 山神, 聖母에서 老姑까지」, 270. 김태식은 선도산, 운제산, 치술령, 가야산신 등 고대 신라 불교 산악신앙에서 확인되는 성모류 신앙이 서왕모신앙의 변형으로 파악하기도 했다(「고대 동아시아 서왕모 신앙 속의 신라 선도산성모」, 401-04).



무속적 신격으로 기층화 되는 양상을 보여주는 것이다.

「대산오류성중」 조의 기사에서도 관음보살과 재래 산신의 신격이 혼합된 모티브를 확인할 수 있다. 이 기사에서 신표 거사가 하솔(현 강릉)에 이르렀을 때 자장이 살던 움막을 안내해준 노부가 관음보살 화신으로 비정되고 있다. 대체로 신라 사회에서 산신이 여성으로 상징되었던 것을 생각할 때 신표에게 자장의 처소를 알려주었던 노부는 실상 산신의 화현으로도 볼 수 있을 것이다. 화신의 관념을 바탕으로 재래 산신의 역할과 기능이 관음보살 신변의 메커니즘 안에서 통섭되는 양상을 보여주는 사례로 이해할 수 있다.

또 오대산 신앙 체계에서 확인되는 불보살 진신 성현의 서사는 천신강림의 모티브를 기반으로 오대산 전체를 불보살의 성현으로 이해하는 산악신앙의 관념을 보여준다고 할 것이다. 따라서 각 대에 현현한 불보살은 천신이자 산신으로서의 위격을 중층적으로 내포하고 있다. 특히 동대에 수적한 신성으로서 관음보살의 관념은 낙산 관음 성지 신앙과 연동하여 관음 신앙이 강원 지역 일대의 중심신앙으로 자리매김하는 중요한 토대가 되었다고 할 수 있다. 그리하여 화엄법계관을 기반으로 이 땅에 천강 수적한 차방 상주의 신성이자 산신으로서 관음보살의 신격이 구축되고 있으며, 한편으로 관음보살이 무속적 산신의 성격으로 기층화되는 양상도 나타나고 있음을 볼 수 있다.

산악 신성으로서 관음보살의 신격은 이처럼 주처 관념을 토대로 구축되면서 널리 확장되었는데, 특히 나말여초에 낙산 신앙이 새롭게 중창되면서 이를 원형으로 하는 관음보살의 주처가 전방위적으로 나타나고 있음을 볼 수 있다. 특히 동해안을 따라 금강산 등지에 금란굴, 보덕굴과 같은 관음 성지들이 파생되고<sup>564)</sup> 내륙으로도 그 영역이 확대되어 개경의 서북쪽 용암산에도 낙산사가 건립되었으며, 여기에 충렬왕과 공민왕이 참배했다는 기록이 있다.<sup>565)</sup> 주목할 것은 이들 관음 성지의 창건이 대체로 의상에게 가탁되고 있다는 점에서 신라 관음신앙에서 의상의 영향력을 확인할 수 있다.

## (2) 해양 수호 신성

동아시아 신앙 전통에서 관음보살의 성지가 주로 바다 혹은 물을 끼고

564) 『신증동국여지승람』 제47권, 강원도, 회양도호부(淮陽都護府)조).

565) 『高麗史』권28, 세가28, 충렬왕; 세가41, 공민왕.

있는 산에 건립되는 특징을 볼 수 있는데, 이는 『화엄경』의 영향을 보여주는 것이다. 『비화경』 등의 경전에서도 섬도 또는 해도를 중심으로 한 관음보살 인염담이 나타나고 있으며, 『법화경』에서도 수난의 구제자로서 관음보살의 공능이 강조되고 있는 것은 물과 관련된 재난 또는 해양 주재신으로서 관음보살의 신격이 이미 관음신앙 형성 초기에 건립된 것임을 추정케 해준다. 이는 또한 관음신앙의 출발이 해안지역으로 추정되는 근거가 되었다. 이처럼 해양 주재신으로서 관음보살의 성격은 중국 보타산 성지, 일본의 33관음 성지, 베트남 등지에서 해수관음 신앙이 오늘날까지 보편화되어 있는 것을 통해서도 확인된다. 해수관음은 바다를 오고 가는 해상 상인들을 구호하는 수난의 구제자로서 대부분 바닷가에 구 주처를 마련하고 있다. 한편으로 『청관음경』 등을 기반으로 한 밀교 신앙에서 관음보살은 감로수로 질병을 치유하거나 재액을 물리치는 주체로 등장하기도 하는데, 물이 정화, 향마, 치병 등과 관련하여 관음보살 구제의 중요한 방편으로 전유되어온 것 역시 물과 관련된 신성으로서의 관음보살의 성격이 지속적으로 유지되어 왔음을 보여주는 것이라고 할 수 있다.

신라불교 안에서 해양신의 성격이 강하게 드러나는 관음보살의 사례로서 가장 대표적인 것은 낙산사 관음보살이다. 현재에도 양양 낙산사에 세워진 대형 관음보살상은 해수관음상으로 불리고 있다. 관음보살이 물과 바다를 주재하는 신성으로 건립되는 과정 역시 앞서 산신 신앙 안에서 확인되는 구조와 유사하다. 「낙산이대성」 조에서는 토착 수신인 동해의 용이 관음보살에게 여의주를 바쳤다고 하는 서사는 재래의 수신인 용이 불교에 귀의하는 과정으로 이해할 수 있다. 이는 토착 수신인 동해룡이 관음보살의 권속으로 복속됨을 시사하는 것으로 이해할 수 있다. 또한 해양을 주재하는 신격이 강하게 드러난다.

「백률사」와 「민장사」 조를 통해서도 수난 구제의 신으로서 관음보살의 면모가 확인되는데, 외적에 납치되었던 부레랑과, 해상에서 난파를 당해 이국 땅에서 고초를 겪는 장춘을 구제해 준 관음보살의 이야기가 그것이다. 비구로 현신한 관음보살은 바다를 가로질러 신라 민을 구제하는 신성으로 나타나고 있다. 「민장사」 조의 내용은 요원의 『법화영험전』 하권에 ‘흑풍취기선방(黑風吹其船舫)’이라는 제목으로 실려 있는데, 제목 자체에 해난 구제의 신성으로서 관음보살의 면모가 함축되어 있다고 할 것이다.

또 앞서 검토했던, 백제 지역 서남해안을 중심으로 형성된 성지 신앙 역시

대체로 해양신 성격의 관음신앙의 모습을 보여준다고 할 것이다. 이와 관련해서 주목되는 것이 해남의 월출산을 기반으로 백제 때 형성된 것으로 추정되는 관음영장신앙이다. 『해동고승전』 「석마라난타」 조에서 이와 관련된 언급을 확인할 수 있는데, 살펴보면 다음과 같다.

삼한은 염부제의 동북변에 있어 해도가 아니다. 부처 열반 후 600여 년이 지나서 (삼한의 불교가) 시작되었다. 그 중에 성인이 머무르는 산(聖住山)이 있는데, 실리모달리(室梨母怛梨)라고 한다. 중국말로 번역하면 三印山이다. 준봉이 높이 솟아 관세음보살의 궁전이 그 산정에 있는 즉, 월악(月岳)이다. 백제는 마한을 가리킨다.<sup>566)</sup>

부처 열반 후 600여년 지나 삼한에 불교가 시작된 후 마한인 백제에 성인이 머무르는 산이 있는데, 준봉이 높이 솟은 그 산의 꼭대기에 관세음보살의 궁전이 있는데, 산명이 월악이라는 것이다. 최연식은 이 기사의 월악이 월출산으로 추정하며, 몇 가지 근거를 제시하고 있다. 우선 월악의 관음신앙을 현창한 인물을 수덕사에 주석하며 『법화경』을 강독했던 것으로 알려진 백제의 혜현(慧現 : 570~627)으로 제시하고 있다. 『속고승전』에서 혜현이 수덕사에 머물다가 남쪽의 達拏山 즉 현 월출산으로 옮겨갔는데, 수도에서 멀리 떨어진 남쪽 바닷가의 산을 찾아간 것은 혜현이 머물던 수덕사 인근의 태안 지역에서 성행했던 관음신앙과 관련이 있다는 것이다.<sup>567)</sup>

실제로 태안의 북쪽 지역에 6세기 말 경 조성된 것으로 추정되는 마애삼존상이 있는데 중앙에 관음보살이, 좌우에 아미타(또는 석가모니)와 약사여래를 배치한 독특한 양식으로 유명하다. 또 마애불이 있는 산의 이름이 포탈락가산의 음역인 백화산이라는 점, 지형적 특성이 바닷가의 바위산으로서 다른 지역에 등장하는 관음보살의 상주처와 동일한 조건을 가지고 있다는 점도 이 지역이 백제 때부터 관음보살의 상주처로 여겨졌던 것으로 추정된다. 이러한 정황을 토대로 볼 때 혜현 역시 관음신앙에 익숙하였을 것이며, 그의 전기 중 ‘복과 바라는 바를 빌면 이루어지는 것이 많았다.’고 하는 언급도 관음 신앙과

566) 『해동고승전』 권1 「석마라난타」 조, (T50.2065, 1017c08~1017c12): 然則三韓在閭浮提東北邊 非海島矣 佛涅槃後六百餘年乃興. 中有聖住山. 名室梨母怛梨(唐言三印山)峻峰高聳. 觀世音菩薩宮殿在彼山頂. 卽月岳也. 此處聖住未易殫書. 然百濟乃馬韓之謂矣.

567) 최연식, 「월출산의 관음신앙에 대한 고찰」, 219.

관련된 것으로 볼 수 있으며, 따라서 해현이 남쪽 월출산으로 옮겨 간 것은 관음신앙과 관련된 것으로 볼 수 있다는 것이다. 바다에 인접한 월출산의 산세가 『화엄경』의 보타락가산과 유사하다는 점을 토대로 신라 본래의 산명칭인 ‘달나(達拏)’의 어원을 포타라카(potalaks)로 상정해볼 수 있는 가능성을 제시했다. 즉 신라 시대에 달나산(達拏山)으로 불리었다가 이후 월나산(月奈岳)으로, 그리고 월출산(月出山)으로 변해온 것은 기왕의 해석인 ‘달이 나오는 산’의 의미라기 보다는 보달락가산으로 음역되고, 보타산 혹은 낙가산으로 약칭되었던 보타락가산의 또다른 약칭인 ‘탈나산’으로 불렸을 가능성을 배제할 수 없다는 것이다.<sup>568)</sup>

주목할 것은 조선 중기 이후에 그려진 월출산의 도갑사의 관음 32응신도에 묘사된 산세와 무위사의 극락전 불단 뒤편에 봉안된 대형 백의해수관음도의 배경이 되는 바다의 모습이 월출산과 인근의 지형을 그린 것으로 보이는데, 이는 조선시대까지 월출산 주변이 관음성지로 인식되어 왔던 정황을 보여주는 것이다.<sup>569)</sup> 조선 시대까지 월출산 주변이 관음성지로 인식되어왔던 정황을 보여준다는 것이다. 또 바다의 파도 위에 서 있는 백의관음보살에게 예를 올리고 있는 노승의 모습이 묘사되고 있는데 이는 의상의 낙산 관음보살 친견서사를 반영한 것으로 볼 수 있다. 불화(佛畵) 한편에 쓰여진 시가 고려 중기 문인 유자량이 동해 낙산사를 방문하여 지은 시와 같은 내용이라는 점도 이를 뒷받침한다.<sup>570)</sup> 역시 한국 관음신앙에서 의상의 영향력을 확인할 수 있다.

이처럼 한반도 서남해안 지역으로 형성된 해수관음신앙은 신라 하대 장보고가 해상에서의 패권을 주도하면서 관음신앙을 현창함에 따라 더욱 확산되었던 정황을 볼 수 있다. 이때는 역사상 보기 드문 해상진출의 시기로 다수의 신라인이 바다를 오가며 활약하였고, 수많은 해상세력이 바다를 통한 문물교류에 참여하면서 항해가 빈번해지고, 그에 따른 해난사고의 위험성이 노출되면서 해난의 구제자로서 관음보살에 대한 신앙이 더욱 활성화되었던 것으로 보인다.<sup>571)</sup> 장보고의 해상 활동의 주요 무대였던 중국 영파의 주산군도 보타산에

568) 최연식, 「월출산의 관음신앙에 대한 고찰」, 222-23.

569) 1550년(명종 5년)에 왕실의 발원으로 제작된 <관음32응신도>가 있는데, 여기에는 중앙에 험준한 산을 배경으로 관음보살이 산골짜기 곳곳에 서든 두 가지 응신을 나투어 중생들을 구제하고 구호하는 모습이 묘사되어 있다. 또 같은 지역 무위사의 극락전 불단 뒤편에는 15세기 후반에 제작된 대형 <백의해수관음도>가 모셔져 있다(최연식, 「월출산의 관음신앙에 대한 고찰」, 212).

570) 최연식, 「월출산의 관음신앙에 대한 고찰」, 213.

건립되었던 관음 영장 역시 해양 수호 신성으로서 관음보살에 대한 신앙을 촉진시켰던 중요한 토대가 되었을 것이다. 여기에 건립되었던 불궁거관음은 동아시아 삼국을 오가며 활약하던 바다 상인들의 안전을 비는 해양신앙의 상징이었으며, 이 관음 도량이 신라 상인들의 적극적인 참여 속에 개설되었다는 점에서,<sup>572)</sup> 해양 주재신으로서 관음보살에 대한 신라인들의 신앙을 더욱 뒷받침해준다고 할 것이다.

실상 관음신앙은 대승 경설상의 내용이나 기원설화를 통해 볼 때 정립 초기부터 관음보살은 해양신의 성격이 강하였던 것을 볼 수 있다. 인도는 물론이고 중국, 베트남 등 동아시아 신앙 안에서도 바다와 관련된 신격으로 자리매김하여 해안가에 그 주처를 마련하고 있는 것에서 이를 확인할 수 있다. 그리고 밀교신앙의 전개에 따라 치병, 항마 등 자재신적 성격이 중첩되고 있음을 볼 수 있다. 신라관음신앙은 법화 화엄은 물론, 중대에 밀교의 영향이 강하게 반영되면서 천신, 산신, 해양신의 위상은 물론 항마, 식재, 치병 등의 현실적 문제와 관련된 자재신으로서의 신격이 강하게 부각되었던 것으로 볼 수 있다.

한편, 토함산 석굴암의 십일면관음보살에게도 물과 관련된 신격으로서의 면모를 확인할 수 있다. 이는 석굴암이 석탈해와 관련된 요내정 위에 세워졌다는 점과 연결하여 그 의미를 확인해볼 수 있다. 『삼국유사』의 석탈해신화는 석탈해가 해양문화권의 사람으로 바다에서 수신을 맞이하여 나무에 모셔놓는 곳을 하던 집단임을 나타내며, 석탈해가 시조신으로 숭배되었다가 토함산의 산신으로 신격이 바뀐 사실을 보여준다.<sup>573)</sup> 이는 관음보살이 수신과 산신의 성격을 섭화하는 의미로 확인할 수 있다.

이상의 고찰을 통해 신라사회에서 관음신앙이 하늘, 산, 바다와 관련된 재래의 무속 신격을 섭화하는 신앙 기제로 작동하면서, 신라 사회의 종교 지형을 불교적으로 재편하는 기능을 적극적으로 수행해왔음을 확인할 수 있다. 무엇보다 진신 성현의 관념은 산이나 해안가의 특정 장소에 수적한 관음 보살의 주처가 신라 국토 안에 마련됨으로서 신라인들의 삶 속에 관여하는 실질적 신

571) 변동명, 「신라의 관음신앙과 바다」, 433.

572) 普陀山 不肯去觀音院의 개창자 등에 대한 오랜 논란을 新羅商人和 日本僧侶 및 현지에 거주하는 국인들의 노력 속에 이루어진 것으로 보는 견해도 있다(조영록 외, 「9세기 후반 해양불교의 전개」 『장보고 선단과 해양불교』, 89~98.; 변동명, 「신라의 관음신앙과 바다」, 436-37).

573) 박진태, 「『삼국유사』를 통해 본 고대사회의 제의문화」, 378~79.

성으로 그 기능과 역할이 모색되는 기반을 제공하고 있다. 이는 지정학적으로 신라의 산악 및 해양을 기반으로 형성된 무속 기반의 신격들을 관음보살의 하위 권속으로 섭화함으로써 관음보살이 하늘과 산과 바다를 주재하는 최상위의 신격으로 자리매김하는 과정을 보여준다. 이를 통해 관음보살은 천강한 지상신으로서 산신과 해양신의 위상과 기능을 중층적으로 포섭하고 있다. 또 이처럼 재래 신격과 기능을 상위의 차원에서 섭화하면서도 한편으로, 기층신앙의 차원에서 관음보살이 무교 내지 도교 등의 신 관념과 결합하여 속화되는 흐름도 나타나고 있음을 볼 수 있다.

## VI. 결론

관음보살은 하화중생의 실질적인 구현자로서, 대승불교권에서 가장 대중적인 귀의와 지지를 받아온 신성(神聖)이다. 불과위(佛果位)에 버금가는 지상(地上)의 대보살로, 숙세(宿世)에 이미 성불한 정법명여래로, 무엇보다 삼신(三身)을 구축하여 중생의 근기와 원망에 따라 무수한 응화신을 나투어 제도 교화하는 구제자로 상징되어왔다. 법화, 화엄, 정토, 밀교 등 사상과 종파를 관통하여 중생 제도의 대표적인 실천 방편으로, 신행자가 추구해야 할 보살도의 전범으로 현창되었다. 성현의 메커니즘을 기반으로 사바세계의 보편교체(普遍敎體)인 음성을 매개로 삼계 25유(有)로 표명된 일체중생을 구호하는 보문(普門:samanta-mukha)으로서의 기능과 위상을 강화해왔으며, 특히 응화신의 관념을 통해 다양한 성현 서사를 창출하면서 전래지역의 토양 안에서 불교 신앙의 변용과 토착화를 노정 하였다.

본 연구는 이처럼 신변(身變)의 관념을 토대로 확인되는 관음보살 제도방편의 특징을 ‘관음성현(觀音聖顯)’으로 정의하고, 관음보살 성현의 메커니즘이 ‘신라’라고 하는 시대와 문화를 관통하여 역사적, 사회문화적 실재로 작동해온 과정을 추적했다. ‘관음성현’은 관음보살의 공능(功能)이나 응현(應現) 가피를 감득(感得)하는 ‘종교체험의 사태(事態)’를 지시하는 개념으로서, 종교학적 관점에서 신라 관음신앙의 특징을 고찰하기 위해 연구자가 창안한 이념형이다.

신라는 대승 교학에 대한 이해와 해석의 수준이 가장 수승했던 시대였으며, 이를 토대로 의례의 형식과 신행체계의 토착화를 구축하면서 융성한 불교 문화를 꽃피웠다. 이러한 정황 속에서 관음신앙은 특유의 현실 이익적 성격으로 중대 이후 신라불교 안에서 가장 대중적인 신앙 기제로 자리매김했다. 『삼국유사』는 신라인들의 신앙 속에서 관음보살 성현의 감득을 통해 가피를 경험한 사례들을 두루 수록하고 있는데, 이들 영험 서사는 당대의 사회문화적 토양에서 발현된 민중들의 원망(願望)을 반영하고 있다는 점에서 관음신앙의 신라적 특수성이 형성되는 과정과 맥락을 내포하고 있다.

본 연구의 메인 텍스트로서 『삼국유사』는 고려 하대의 인물인 일연에 의해 재구성된 작품이라는 점에서 신라불교 문화에 대한 2차 자료로서의 성격을 갖는다. 따라서 이를 토대로 신라 관음신앙을 추적하는 것은 일연의 관점에서

정향(定向)된 신행의 양상과 특징을 추찰(推察)하는 2차적 작업이라는 한계를 가질 수밖에 없다. 그러나 일연은 자신이 확보한 자료들을 가능한 원본의 형태로 전재(全載)함으로써 편찬자로서의 객관성을 최대한 견지하고 있다. 또 대체로 역사적 인물들이 주체가 되는 신앙 사례들을 다루고 있다는 점에서, 서사의 주인공들이 지탱했던 사상적 기반과 시대 정황에 대한 검토를 통해 신라 관음신앙의 면모를 가능한 실질적으로 조망하고자 노력하였다.

이를 통해 확인되는 신라 관음신앙의 특징을 요약하면 다음과 같다. 첫째, 신라인들에게 관음보살은 화엄사상과 『법화경』 「보문품」을 토대로 현세 및 차방주재(此方主宰)의 타력 신성으로 수용되었다. 또 밀교의 영향 안에서 법신 비로자나불과 불이(不二)의 권화로서 붓다에 버금가는 독립적인 존격으로 자리매김했다. 『삼국유사』는 신라인들에게 감득된 관음성현의 양태가 크게 진신과 화신으로 범주화되고 있음을 보여주고 있는데, 진신은 법신과 보신을 통섭한 개념으로, 상근기 수행자가 수행과 신앙의 영역에서 감득하는 불보살의 체상(體相)이다. 화신은 중생계에 수순(隨順)하여, 진신을 체로 현현한 불보살의 공용(功用)이라는 측면에서 방편색신(方便色身)으로서의 의미가 있다. 이처럼 『삼국유사』에서 진신과 화신 성현의 모티브가 많이 확인되는 것은 신라인들에게 ‘견불보살(見佛菩薩)’의 체험이 신행의 중요한 주제였으며, 그것이 관념적 실재가 아니라 신앙의 영역에서 실질적인 종교체험의 양식으로 자리매김했음을 보여주는 것이다.

둘째, 이처럼 신라인들이 체험한 진신과 화신 성현의 관념을 토대로 각각의 층위에서 특수한 신행 문화가 창출되었음을 볼 수 있다. 우선, 진신성현 신앙은 의상, 범일, 보천 등 엘리트 수행자의 자내증(自內證)을 기반으로 전개되고 있다. 대표적으로 낙산 신앙은 『화엄경』 「입법계품」에서 관음보살의 주처로 제시된 보타락가산을 신라국토에 투사하여 관음과 정취 두 성자의 회상을 재현하고 있으며, 화엄법계관을 바탕으로 신라국토를 보살 진신이 상주하는 정토로 상징하고 있다. 이를 통해 관음보살의 외래성(外來性)을 소거시키고 본래 이 땅에 상주하는 본연 보살의 관념을 부각하고 있다. 또 진신 성현의 관념을 통해 지역적 주변성을 극복하고 신앙의 영역에서 새로운 중심성을 획득함으로써, 불교 수용 이후 수미산 우주관을 토대로 정립되었던 왕경 중심의 국토관을 극복하고 있다. 이를 통해 이 땅 어느 곳이라도 불보살의 성지가 될 수 있다는 관념을 현창하고 있으며, 그리하여 이후에 이 땅 곳곳에 건립되는 불보



살 영장(靈場)들의 원형으로서의 상징성을 담지하고 있다.

오대산 신앙 역시 각 대에 성현한 불보살 진신의 만다라적 총화를 보여준다. 금강계 밀교의 오부족(五部族) 관념이 반영되어 있다는 점에서 불공과 징관에 의해 문수보살 성지로 현창된 중국 오대산 신앙의 영향을 볼 수 있다. 그러나 문수뿐만 아니라 각 대에 배치된 일만 보살의 활동과 공용에 방점을 둔 신행 결사라는 점에서 화엄 만다라로서 신라적 특수성을 보여준다. 여기서 관음보살 주처인 동대는 별도의 상수(上首)를 두지 않는, 비로자나불과 불이(不二)의 존격을 부여함으로써 관음보살의 독립적 위상을 확인시켜 준다. 낙산 신앙에서 관음보살이 『화엄경』 「입법계품」을 기반으로 백화 정토를 의보(依報)로 하는 보신(報身)의 성격이 강하다면, 오대산 동대의 관음보살은 비로자나불의 권화로서 최상승의 밀교적 존격을 보여준다고 할 것이다.

화신성현 신앙은 이 땅 민중들의 삶 속에 화광동진하는 관음보살 구제 활동의 역동성을 드러내고 있다. 체용 구조로 확인되는 성현의 메커니즘에서 화신은 특정 주처에 상주하는 진신이나, 존상(尊像)의 위신력을 증험하는 기제로 작동하고 있음을 볼 수 있다. 무엇보다 성현의 양태가 비구, 비구니, 촌부, 노비, 거사 등 범속한 신라 기층민의 모습으로 나타나고 있다는 점이 신라 관음 신앙의 중요한 특징이라고 할 것이다. 대체로 옥난, 적난, 수난, 화난 등의 재난에서 구제해주고 수행자를 깨우쳐 성도와 왕생을 성취케 하는 역할을 보여준다는 점에서 「보문품」의 구제상(救濟相)에 대응되는 화신의 역할이 노정되고 있다.

주목할 것은 재난 구호의 주체로 등장한 관음보살 화신의 양태가 대부분 비구로 나타나고 있다는 점이다. 이는 신라 사회에서 불교와 승려들이 담당했던 기능과 위상을 반영한 것으로, 국가 사회적 위난을 극복하고 해결하는 데 있어 승려의 역할을 강조하고자 하는 의도가 있다고 할 것이다. 또 성도와 왕생 등 출세간 원력이 모티브가 되는 신앙 사례에서 삼독의 번뇌와 불각(不覺)의 요인들을 도탈시키는 존재는 모두 여성형 관음화신이다. 수행자들이 대체로 남성이라는 점에서 특히 색탐에 대한 경계가 내포되어 있음을 보여준다. 이처럼 신라 사회에서 정립된 관음화신의 역할과 기능 그리고 여성화 양상은 오늘날 한국불교 사찰에서 여성을 ‘보살’로 지칭하는 문화가 형성되게 된 동인으로 추정할 수 있다.

셋째, 신라인들에게 관음신앙은 현기현응(顯機顯應)의 구원재로 수용되었으

며, 독존 신앙의 대상으로 자리매김하면서 관음보살의 공능을 촉발하는 행법으로 칭명은 물론 진언 및 다라니 지송이 상례화 되었다. 또 향화, 독경, 예참, 조상 등 오늘날 불교 신앙 안에서 확인되는 신행과 의례의 전반적인 형식이 신라불교 안에서 구축되었음을 볼 수 있다. 신행 양식의 체계화에 있어서 밀교의 영향이 크게 확인되는데, 무엇보다 붓다와 불일불이(不二)의 권화로서 관음보살의 독존적 위상이 구축되면서, 신력과 공능의 극단적 형상화를 보여주는 십일면관음상과 천수관음상이 대표적 존상으로 자리매김했음을 볼 수 있다. 이처럼 관음보살의 존격과 행법의 측면에서 밀교의 영향이 나타나지만, 신라 관음신앙의 성격은 중대 이후 신라 불교의 헤게모니를 주도했던 화엄 사상을 바탕으로 현교의 범주를 크게 벗어나지 않았음을 볼 수 있다.

넷째, 기능의 측면에서 관음신앙은 왕실 수호 및 호국의 기제로 그 성격이 점차 강화되었음을 볼 수 있다. 통일 이전 성골 왕권과 차별되는 중대 진골 왕실의 정당성과 신성성을 뒷받침하는 이념적 기반으로 수용되면서 적극적으로 현창되었다. 호국 기제로서의 성격은 대표적으로 오대산 신앙 결사에서 관음주처인 동대에 호국경전과 천수주(千手呪)의 독송을 상례화 했던 것을 통해 확인된다. 또 중대 관음사찰의 대표적 존상이었던 십일면관음보살은 중국의 법장이 호국법사(護國法事)의 본존으로 운용했던 사례에서 보듯 원적을 물리치는 신력이 강조되었는데, 유사한 맥락에서 석굴암의 십일면관음 역시 입구의 문수, 보현과 함께 호국법사의 삼성(三聖) 구도로 이해될 수 있다. 석굴암이 동악신(東岳神)인 석탈해 신앙을 포섭하며, 외적의 침입을 방어하고자 하는 항룡(抗龍)사상을 내포하고 있다는 점도 호국신성으로서 십일면관음의 위상을 뒷받침한다. 또 신라불교의 방위 신앙에서 관음보살의 주처를 동쪽으로 배대하는 통념이 자리매김했던 것도 특히 왜구의 침입을 방어하고자 하는 신라인들의 원력이 반영되어 있다고 할 것이다.

이와 함께 관음신앙은 득자(得子), 치병(治病), 재난 구호 등과 같은 현실적 문제는 물론, 생천(生天)이나 왕생의 조인(助因)으로서 죽음의 영역까지 아우르는 구원재로 자리매김했다. 신라 사회에서 윤회, 생천, 왕생 등의 관념이 보편화 되면서 특히 서방 정토왕생을 임종의 궁극적 이상으로 희구하는 신앙이 기층민에 이르기까지 나타나고 있다. 이는 미타정토 신앙의 영향에 기인한 것으로, 『삼국유사』의 왕생과 관련된 신앙 사례에서 관음보살이 필수적으로 등장하고 있음을 볼 수 있다. 여기서 관음보살은 임종 시의 내영하는 존재가 아

니라 현세간에서 동고동락하며 제도하는 모습으로 묘사되고 있는 점이 신라 정토신앙의 또 다른 특징이기도 하다.

다섯째, 관음보살은 천신, 산신, 해양신 등 신라 재래의 신령이 수행했던 역할을 통섭해 왔음을 볼 수 있다. 여기에는 불교의 우주관인 수미산 패러다임과 화엄법계관이 중요한 바탕을 제공했다. 관음보살이 천신의 위상에 배대되는 양상은 도리천 신앙과 관련하여 확인된다. 도리천 신앙은 신라 왕권의 신성성을 뒷받침하는 이념으로 원용되었는데, 중대 진골 왕실이 관음신앙에 귀의하면서 도리천 신의 위상이 제석에서 관음보살로 전환되는 흐름이 나타나고 있다. 중고기에 도리천으로 비정되었던 낭산이 관음신앙의 중심지로 바뀐 점도 이를 뒷받침한다. 석굴암 역시 『화엄경』의 석존의 도리천 설법 회상을 구현한 것으로 볼 수 있는데, 기능의 측면에서 본존 법신을 체로 하여 중생과 감응하는 실질적 신성은 십일면관음이라고 할 수 있다. 표훈이 경덕왕의 후사 문제를 해결하기 천궁(석굴암)에 올라 알현했다고 하는 천신 상제 역시 이구양원(二求兩願)의 시혜자인 관음보살이라고 할 것이다.

또 산신 및 해양신의 성격이 중첩되어 나타나는데 화엄법계관은 천공, 지상, 해양 등을 기반으로 한 재래의 신격들이 그 자체로 화엄 신중으로 섭화될 수 있는 매트릭스를 제공하고 있다. 특히 진신성현의 관념을 바탕으로 대체로 산과 바다가 인접한 지역에 관음보살의 주처가 구축되었으며 여기에 신라 재래의 산악신앙이 결합 되고 있다. 낙산과 오대산 신앙에서 보듯 진신 성현의 메커니즘은 천강 수적의 구조를 내포하고 있으며, 이를 통해 관음보살이 산신 및 해양신의 성격을 중층적으로 내포하게 되는 토대가 되었다. 또 산신이 불사(佛事)에 참여했다거나, 용이 여의주를 헌공했다는 모티브 등을 통해 재래의 속신이 불교 신중의 체계로 편입되는 과정을 확인할 수 있다. 왕경의 선도산과 남악인 지리산의 산신에 관음보살의 신격이 투영되고 있는 것에서 무속 신앙과 연동되는 관음신앙의 기층화 양상도 확인할 수 있다.

이처럼 신라불교 안에서 관음보살은 성현의 관념을 토대로 위난에 처한 개인 및 사회 공동체의 부름에 즉각적으로 응현 구제하는 신성으로 확고하게 자리매김했음을 볼 수 있다. 무엇보다 이 땅 민의 모습으로 나뉜 화신상(化身相)을 정립함으로써 곁을 살아가는 가족, 선우, 지인이 곧 관음보살의 현신일 수 있다는 믿음을 정초하였다. 일연은 대승 교학과 실천 지향에 대한 철저한 이해를 기반으로, 『삼국유사』에 이 땅 민중들에 의해 창출된 불교 신앙문화와

불보살 구제 활동의 역동적 드라마를 그려내고 있다. 그가 살았던 고려 당대의 피폐한 사회 정황 속에서 국가와 불교, 민중과 불교의 이상적인 관계를 신라 불교 안에서 확인하고 있으며, 당대 및 차후의 불교의 역할과 방향성을 제시하고 있다. 관음신앙은 이와 같은 일연의 의도 안에서 그가 현창(顯彰)했던 조동오위(曹洞五位)의 실천 지향에 상응하는 방편으로서 세간 대중을 섭화하는 실질적인 기제로 부각 되고 있다.

## [참고 문헌]

### 1. 1차 원전 자료

#### 1) 불교 경전 및 논소(論疏)류 외

- 『高僧法顯傳』(T51.2085)  
『華嚴經內章門等雜孔目章』(T45.1870)  
『觀無量壽佛經疏』(T37.1753)  
『觀無量壽經義疏』(T37.1749)  
『觀佛三昧海經』(T15.643)  
『觀音義疏』(T34.1728)  
『觀音玄義』(T34.1726)  
『金剛頂經觀自在王如來修行法』(T19.931)  
『合部金光明經』(T16.664)  
『金光明最勝王經』(T16.665)  
『大唐西域記』(T51.2087)  
『大樂金剛不空眞實三昧耶經般若波羅蜜多理趣釋』(T19.1003)  
『大般涅槃經』(T7.375)  
『大方廣如來不思議境界經』(T10.301)  
『大方等大集經』(T8)(T13.397)  
『大方廣佛華嚴經疏』(T35.1735)  
『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』(T36.1736)  
『大方廣佛華嚴經』(60)(T9.278)  
『大方廣佛華嚴經』(80)(T10.279)  
『大方廣佛華嚴經』(40)(T10.293)  
『大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經』(T19.945)  
『大乘同性經』(T16.673)  
『大乘理趣六波羅蜜多經』(T8.261)  
『大乘法苑義林章』(T45.1861)  
『大乘義章』(T26)(T44.1851)  
『大智度論』(T25.1509)

『摩訶摩耶經』(T12.1005)  
 『摩訶止觀』(T46.1911)  
 『妙法蓮華經』(T9.262)  
 『般若波羅蜜多心經幽贊』(T17)(T33.1710)  
 『佛說灌頂七萬二千神王護比丘呪經』(T21.1331)  
 『佛說般若波羅蜜多心經贊』(T33.1711)  
 『般舟三昧經』(T13.418)  
 『法界圖記叢髓錄』(T45.1887B)  
 『法華經義記』(T33.1715)  
 『妙法蓮華經玄義』(T33.1716)  
 『妙法蓮華經玄贊』(T34.1725)  
 『妙法蓮華經』(T9.262)  
 『法華文句記』(T34.1719)  
 『妙法蓮華經文句』(T34.1718)  
 『法華義疏』(T34.1721)  
 『法華傳記』(T51.2068)  
 『佛地經論』(T26.1530)  
 『佛說華積陀羅尼神咒經』(T21.1356)  
 『三彌勒經疏』(T38.1774)  
 『說無垢稱經』(T14.476)  
 『攝大乘論釋』(玄奘 譯)(T31.1597)  
 『攝大乘論』(佛陀扇多 譯)(T31.1592)  
 『成實論』(T16)(T32.1646)  
 『小品般若波羅蜜經』(T8.227)  
 『宋高僧傳』(T50.2061)  
 『修行本起經』(T3.184)  
 『新華嚴經論』(T36.1739)  
 『佛說十一面觀音神呪經』(T20.1070)  
 『十一面神咒心經義疏』(T39.1802)  
 『十一面神呪心經』(T20.1071)  
 『阿毘達磨俱舍論』(T29.1558)  
 『阿毘達磨大毘婆沙論』(T27.1545)  
 『兩卷無量壽經宗要』(T37.1747)

『長阿含經』(T1.1)  
 『增一阿含經』(T2.125)  
 『撰集百緣經』(T4.200)  
 『千光眼觀自在菩薩祕密法經』(T20.1065)  
 『千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經』(T20.1060)  
 『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼』(T20)  
 『合部金光明經』(T16)  
 『海東高僧傳』(T50.2065)  
 『弘贊法華傳』(T51.2067)  
 『華嚴經問答』(T45.1873)  
 『華嚴經探玄記』(T35.1733)  
 『華嚴一乘教義分齊章』(T45.1866)

## 2) 사서 및 문집, 한국 찬술 불전, 사적기, 비문

『稼亭集』(한국고전종합DB: <http://db.itkc.or.kr>)  
 『高麗史』(한국사데이터베이스: <http://db.history.go.kr>)  
 『起信論疏』(H1: <http://kabc.dongguk.edu>)  
 『斷俗寺神行禪師碑』(한국금석문 종합영상정보시스템: <http://gsm.nricp.go.kr>)  
 『東國李相國集』(한국고전종합DB: <http://db.itkc.or.kr>)  
 閔漬, 『五臺山事蹟記』. 『奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記』(『국문학논집』7·8合集, 1975.)  
 『白花道場發願文略解』(H6: <http://kabc.dongguk.edu>)  
 『白花道場發願文』(H2: <http://kabc.dongguk.edu>)  
 『法集別行錄節要并入私記』(H4: <http://kabc.dongguk.edu>)  
 『法華靈驗傳』(H6: <http://kabc.dongguk.edu>)  
 『浮石寺圓融國師碑』(한국금석문 종합영상정보시스템: <http://gsm.nricp.go.kr>)  
 『三國史記』(한국사데이터베이스: <http://db.history.go.kr>)  
 『三國遺事』(한국사데이터베이스: <http://db.history.go.kr>)  
 『新增東國輿地勝覽』(한국고전종합DB: <http://db.itkc.or.kr>)  
 『新唐書』(中國基本古籍庫: <http://library.snu.ac.kr/>)  
 『麟角寺普覺國師碑』(한국금석문 종합영상정보시스템: <http://gsm.nricp.go.kr>)

## 2. 2차 자료 ( 단행본 및 논문 )

- 강삼혜. 「토함산석굴의 십일면관음보살상 연구」. 『강좌미술사』 44 (2011): 65-96.
- 강우방. 「석굴암 불교조각의 도상적 고찰」. 『미술자료』 56 (1995): 1-48.
- 강희정. 『관음과 미륵의 도상학』, 학연문화사, 2006.
- \_\_\_\_\_. 『중국관음보살상 연구』, 일지사, 2004.
- \_\_\_\_\_. 「中國 古代 觀音菩薩像의 圖像 연구: 觀音名像을 中心으로」. 서울대학교박사학위논문, 2001.
- \_\_\_\_\_. 「중국 남북조시대 ‘생천(生天)’원망(願望) 금동불에 보이는 ‘천(天)’의 개념」. 『미술사와 시각문화』 2 (2003): 84-107.
- \_\_\_\_\_. 「통일신라 관음보살상 연구 시론」. 『인문논총』 63 (2010): 3-33.
- 고승학. 「신라 불교사에 나타난 願力의 의미: 『삼국유사』를 중심으로」. 『한국불교학』 63 (2012): 363-392.
- \_\_\_\_\_. 「『신화엄경론』에 보이는 이통현의 법계관에 대한 비판적 검토」. 『불교학연구』 52 (2017): 173-198.
- 고영섭. 『삼국유사 인문학 유행(遊行)』, 서울: 박문사, 2015.
- \_\_\_\_\_. 『한국불교사연구』, 한국할술정보(주), 2012.
- \_\_\_\_\_. 「일연의 보편학: 연기 패러다임을 통한 보편적 인간학의 탐색」. 『동국사상』 27·28 (1996): 88-127.
- \_\_\_\_\_. 「『삼국유사』의 고승과 성사 이해: 일연의 역사인식과 관련하여」. 『한국불교사연구』 13 (2018): 4-50.
- 고운기. 「낙산이대성(洛山二大聖)」조와 일연의 세계 인식, 질의」. 『고전문학연구』 8 (1993): 28-49.
- 고익진. 『한국고대불교사상사』, 동국대학교출판부, 1989.
- \_\_\_\_\_. 『한국의 불교사상』, 동국대학교출판부, 1987.
- \_\_\_\_\_. 「한국문화와 불교」, 『宗教研究』13, 1987.
- \_\_\_\_\_. 「한국 고대불교사상사 연구」. 동국대학교 박사학위논문, 1987.
- \_\_\_\_\_. 「新羅密敎의 思想內容과 展開樣相」, 『韓國密敎思想研究』, 동국대학교출판부, 1986.
- 국광희·정성준. 「관정의례(灌頂儀禮)의 변천에 관한 고찰」. 『인도철학』 54 (2018):



93-122.

- 곽경순. 「신라 사천왕사 쌍탑에 관한 연구」. 『경주사학』 23 (2004): 33~77.
- 곽성영. 「관음시식에 내재된 불성과 고찰」. 『불교문예연구』 6 (2016): 269-300.
- 김기종. 「『삼국유사』 소재 불교설화의 ‘불·보살 現身’ 양상과 그 의미」. 『불교학보』 75 (2016): 179-201.
- 김나영. 「『삼국유사』를 통해 본 일연 불교사상의 실천적 의지: 『重編曹洞五位』의 논리에 입각하여」. 『韓民族語文學』 66 (2011): 253-298.
- 김동하. 「경주 낭산 출토 불·보살상 재검토」. 『大丘史學』 100 (2010): 1-29.
- 김두진. 『신라하대 선종사상사 연구』, 일조각, 2007.
- 김리나. 「統一新羅時代 前期의 佛像彫刻樣式」. 『考古美術』 154・155 (1982): 61-95.
- 김복순. 「신라의 백고좌법회」. 『신라문화』 36 (2010): 81-112.
- 김상현. 『교감번역화엄경문답』, 도서출판씨아이알, 2013.
- \_\_\_\_\_. 「의적의 『법화경집험기』에 대하여」. 『동국사학』 34 (2000): 20-32.
- \_\_\_\_\_. 「『삼국유사』 고판본과 파본본의 위상」. 『東方學志』 162 (2013): 3-27.
- 김영미. 「고려후기 『법화경』 영험담 유포와 그 의의」. 『이화사학연구』 45 (2012): 107-140.
- \_\_\_\_\_. 「불교의 수용과 신라인의 죽음관의 변화」. 『한국고대사연구』 20 (2000): 145-195.
- \_\_\_\_\_. 「『三國遺事』 感通篇 「廣德嚴莊」조와 阿彌陀信仰」. 『신라문화제학술 발표논문집』 32 (2011): 173-200.
- 김영재. 「『삼국유사』 「남백월이성조」의 『화엄경』 보현행원사상」. 『한국 사상과 문화』 19 (2003): 279-305.
- 김영진. 「신라불교의 巫覡수용과 神聖空間의 재구성」. 『불교학보』 68 (2014): 159-184.
- 김영태. 『삼국의 관음신앙』, 동국대학교 불교문화연구원, 편, 1997.
- \_\_\_\_\_. 「신라불교의 현신 성불관」. 『신라문화』 1 (1984): 95-111.
- \_\_\_\_\_. 「백학도량발원문의 몇가지 문제」. 『한국불교학』 1 (1988): 11-32.
- \_\_\_\_\_. 「삼국시대의 법화신앙과 그 수용」. 『한국천태사상연구』, 불교문화연구소 엮음, 11-40. 동국대학교 출판부, 1983.
- 김용덕. 「관음보살 신앙의 설화화 양상과 의미연구」. 『한국언어문화』 30 (2006):

21-48.

김정희. 「한국의 천수관음 신앙과 천수관음도」. 『정토학연구』 17 (2012): 149-196.

김종서, 『종교사회학』, 서울대학교출판부, 2005.

김한신. 「중국 중세 관음신앙의 민간 사회 확산 과정: 위진 남북조·수당시기 관음 설화와 밀교 의식의 보급을 중심으로」. 『중국고중세사연구』 39 (2016): 97-128.

김현선, 「불교 관음설화의 여성성과 중세적 성격 연구: 『삼국유사』 소재 자료를 중심으로」, 『口碑文學研究』 9 (1999): 21-50.

김현자, 「캠벨의 신화론」, 『종교와 문화』 16 (2000): 41-64.

김현준. 「元曉의 懺悔思想: 六乘六情懺悔를 中心으로」. 『불교연구』 2 (1986): 53-78.

김호귀, 『목조선연구』, 민족사, 2001.

김호성, 『천수경과 관음신앙』, 동국대학교 출판부, 2006.

김태식. 「고대 동아시아 서왕모 신앙 속의 신라 선도산 성모」. 『문화사학』 27 (2007): 381-417.

나희라. 「7-8세기 당, 신라, 일본의 국가제사체계 비교」. 『한국고대사연구』 22 (2004): 291-324.

\_\_\_\_\_, 「신라 초기 천신신앙과 산악숭배: 종교문화의 측면에서 본 사회통합과 지배체제의 정비」. 『한국고대사연구』 82 (2016): 131~157.

남동신, 『원효』, 도서출판 새누리, 1999.

\_\_\_\_\_, 「의상 화엄사상의 역사적 이해」. 『역사와 현실』 20 (1996): 39~65.

\_\_\_\_\_, 「천궁으로서의 석굴암」. 『미술사와 시각문화』 13 (2014): 84-127.

\_\_\_\_\_, 「『삼국유사』의 사서로서의 특성」. 『불교학연구』 16 (2007): 45-70.

\_\_\_\_\_, 「자장의 불교사상과 불교 치국책」, 『한국사연구』 76 (1992): 1-45.

노권용. 「三身佛의 전개와 그 의미」. 『韓國佛敎學』 32 (2002): 51-74.

담마끼띠, 「초기불교에 나타난 대승공관의 기초: 맞지마 니까야의 『소공경』과 『대공경』을 중심으로」, 『인도철학』 41 (2014): 297-325.

대한불교 천태종 황해사 엮음. 『관세음보살 33응신의 종합적 탐구: 황해사 관음 33응신 봉안 기념 논집』. 대한불교 청태종 황해사, 2011.

동국대학교불교문화연구원, 『韓國觀音信仰』, 한국언론자료간행회, 1997.

- 문명대, 「慶州 石窟庵佛像彫刻의 比較史的 研究」, 『新羅文化』 2 (1985): 73-98.
- \_\_\_\_\_, 「新羅 神印宗의 研究」, 『震壇學報』 41 (1976): 183-209.
- 박광연, 「신라중고기 법화신앙」, 『韓國思想史學』 31 (2008): 67-99.
- \_\_\_\_\_, 「의적의 『법화경집험기』 편찬 배경과 특징」, 『역사와 현실』 66 (2007): 273-301.
- 박노준, 「唐代 五臺山信仰과 澄觀」, 『關東史學』 3 (1988): 101-119.
- 박미선, 「義湘과 元曉의 관음신앙 비교: 『三國遺事』 「洛山二大聖 觀音 正趣 調信」을 중심으로」, 『韓國古代史研究』 60 (2010): 197-230.
- \_\_\_\_\_, 「신라 오대산신앙의 성립시기」, 『한국사상사학』 28 (2007): 131-160.
- \_\_\_\_\_, 「『南白月二聖』조에 보이는 <塔像>의 성격과 8세기 불교 신앙의 흐름」, 『신라문화제 학술발표논문집』 37 (2016): 175-207.
- 박상란, 「낙산사 연기설화의 구전양상과 의미」, 『선문화연구』 3 (2007): 271-293.
- 박선영, 「삼국시대 관음보살상에 대한 연구」, 동국대학교 석사학위논문, 1993.
- 박진태, 「『삼국유사』를 통해 본 고대사회의 제의문화」, 『비교민속학』 21 (2001): 367-94.
- 박진태 외, 『삼국유사의 종합적 연구』, 도서출판 박이정, 2002.
- \_\_\_\_\_, 「삼국유사의 종합적 연구(1)」, 『한국민속학』 29 (1997): 501-51.
- 박찬홍, 「『三國遺事』 感通篇 '憬興遇聖'조를 통해 본 憬興의 생애」, 『신라문화제 학술발표논문집』 32 (2011): 59-89.
- 박형국, 「慶州 石窟庵 諸佛像에 관한 佛教圖像學的 考察」, 『신라문화제학술발표회논문집』 21 (2000): 39-86.
- 배관성, 「밀교의 현신사상의 형성 고찰」, 『불교학보』 43 (2005): 153-170.
- 배금란, 「염불 공효의 실천적 의미 연구: 운제산 자장암 사리분신 영웅 사례를 중심으로」, 『한국불교학』 90 (2019): 71-105.
- \_\_\_\_\_, 「『삼국유사』 「낙산이대성 관음 정취 조신」조의 원효 설화 분석」, 『종교연구』 78/3 (2018): 235-262.
- 배진달, 『연화장 세계의 도상학』, 일지사, 2009.
- 불교문화연구소 편, 『한국관음신앙연구』, 동국대학교출판부, 1988.
- 변동명, 「신라의 관음신앙과 바다」, 『한국학논총』 34 (2010): 417-442.
- 서영대, 「한국 고대 신관념의 사회적 의미」, 서울대학교 박사학위논문, 1991.
- \_\_\_\_\_, 「한국 고대의 제천의례」, 『한국사시민강좌』 451-24. 일조각, 2009.

- \_\_\_\_\_, 「新羅의 佛教受容과 天神觀念」, 『한국사상사학』 10 (1998): 1-30.
- 서윤길, 『한국밀교사상사』, 운주사, 2006.
- 서지민, 「石窟庵 造營 배경과 본존불상 도상의 화엄교의적 해석」, 『불교미술사학』 28 (2019): 195-220.
- 석길암, 「義湘의 行路와 사상적 변화에 대한 고찰」, 『불교학보』 59 (2011): 85-107.
- 소은애, 「신라 문무왕대의 낙산 관음신앙」, 『한국학논총』 30 (2008): 45-86.
- 송법엽, 「한국 관음신앙의 위상과 역할에 관한 연구: 경전과 전통사찰을 중심으로」, 중앙승가대학교 석사학위논문, 2010.
- \_\_\_\_\_, 「한국의 관음신앙에 관한 연구: 불전과 문화재를 중심으로」, 중앙승가대학교 박사학위논문, 2014.
- 송화섭, 「변산반도의 관음신앙」, 『지방사와 지방문화』 5, 2002.
- \_\_\_\_\_, 「智異山の 山神, 聖母에서 老姑까지」, 『남도문화연구』 20 (2007): 245~78.
- \_\_\_\_\_, 「중국 보타도와 한국 변산반도의 관음신앙 비교」, 『비교민속학』 35 (2008): 287~325.
- 신동하, 「新羅 五臺山信仰의 구조」, 『人文科學研究』 3 (1997): 1-28.
- \_\_\_\_\_, 「신라 불국토 사상의 전개양상과 역사적 의의」, 서울대학교 박사학위 논문, 2000.
- 신선혜, 「『삼국유사』 탑상편 「백률사조」의 종합적 검토」, 『신라문화제학술발표논문집』 36 (2015): 35-71.
- 신연우, 「『三國遺事』 「洛山二大聖 觀音 正趣 調信」條의 분석적 이해」, 『韓國民俗學』 33 (2001): 175-98.
- 신종원, 『신라초기불교사연구』, 민족사, 1992.
- \_\_\_\_\_, 「新羅五臺山事蹟과 聖德王의 卽位背景」, 『崔永禧先生華甲紀念韓國史學論叢』, 探求堂, 1987.
- \_\_\_\_\_, 「『삼국유사』에 실린 분향사 관음보살 설화 역주」, 『신라문화제학술발표논문집』 20 (1999): 31-50.
- 신태수, 「『삼국유사(三國遺事)』 「남백월이성(南白月二聖)」의 서술층위와 인물층위」, 『국학연구론총』 13 (2014): 76-106.
- 신현숙, 「석굴암본존불고 2」, 『한국불교학』 22 (1997): 83~127.

- 심상현, 『불교의식각론(佛敎儀式各論) VI』, 서울: 영산불교문화원 한국불교출판부, 2001.
- 안성두 엮음. 『대승불교의 보살』. 씨아이알, 2008.
- \_\_\_\_\_, 「대승불교의 이념과 보살사상의 특징」. 『대승불교의 보살』, 안성두 엮음, 36-57. 씨아이알, 2008.
- 양규태. 『변산에 가면 문화를 만난다』. 부안문화원, 1997.
- 여성구. 「백률사 관음보살의 도리천왕래설화의 형성 배경 연구」. 『신라사학보』 42 (2018): 329-62.
- \_\_\_\_\_, 「신라의 백률사와 관음보살상」. 『한국고대사탐구』 27 (2017): 311-350.
- 염중섭. 「Kailas산의 수미산설에 관한 종합적 고찰」. 『불교학연구』 17 (2007): 317-352.
- \_\_\_\_\_, 「한국불교 聖山인식의 시원과 전개: 五臺山·金剛山·寶蓋山을 중심으로」. 『사학연구』 126 (2017): 81-118.
- 오대혁. 「‘관음사연기설화’와 형성기 『심청전』의 불교사상」. 『동악어문학』 44 (2005): 69-102.
- \_\_\_\_\_, 「一然의 禪思想과 『삼국유사』의 상관성」. 『동악어문학』 60 (2013): 39-73.
- 오지연. 「법화영험전의 신앙유형 고찰」. 『천태학연구』 11 (2009): 381-401.
- 유광수. 「만남과 깨달음으로 본 「낙산이대성 관음·정취·조신」의 의미」. 『연세어문학』 32 (2000): 115-46.
- 유요한, 『종교, 상징, 인간』, (주)북이십일 21세기북스, 2014.
- 윤미경. 「『大智度論』의 불신론(佛身論) 연구」. 『韓國佛敎學』 37 (2004): 65-102.
- 윤원철, 「불교학과 종교학」, 『불교학연구』 18 (2007): 19-40.
- \_\_\_\_\_, 「한국불교 수행 전통과 그 현대적 의미」, 『동양철학연구』 23 (2000): 57-71.
- 윤중배. 「『三國遺事』 高僧說話에 나타난 民衆意識」. 『東洋古典研究』 4 (1995): 3-30.
- 윤천근. 「일연의 불교사상: 조동선에 대한 관심을 중심으로」. 『동서철학연구』 60 (2011): 115-45.
- 은정희 역주. 『대승기신론소·별기』. 일지사, 2004.

- 이경화. 「석굴암 십일면관음의 교학적 해석」. 『불교미술사학』 17 (2011): 71-96.
- 이기운. 「신라 의적의 『法華經集驗記』(I)」. 『불교원전연구』 5 (2003): 39-76.
- \_\_\_\_\_. 「천태 지의의 일불승 사상」. 『천태학 연구』 4 (2002): 424-451.
- 이동하. 「『삼국유사』 소재의 불교 설화에 대한 일고찰」. 『삼국유사연구논찬선집 (1)』, 백산자료원 엮음, 백산자료원, 1986.
- 이세호. 「신라 중대 왕권과 밀교」. 『동국사학』 49 (2010): 265-292.
- 이숙희. 「통일신라시대 밀교계 도상 연구」. 홍익대학교 박사학위논문, 2003.
- \_\_\_\_\_. 「통일신라시대 비로자나불상의 신라적 변용과 특성」. 『미술사학연구』 250・251 (2006): 39-82.
- \_\_\_\_\_. 「中國 四川省 川北지역 石窟의 初期密敎 造像」. 『미술사연구』 13 (1999): 29-82.
- 이영진. 「초기 대승경전에 나타난 보살의 이념」. 『대승불교의 보살』, 안성두 엮음, 58-84. 씨아이알, 2008.
- 이인철. 「신라 上代の 佛寺造營과 그 社會・經濟的 基盤」. 『白山學報』 52 (1999): 47-81.
- 이자랑. 「자타카 및 불전문학에 나타난 보살사상」. 『대승불교의 보살』, 안성두 엮음, 3-35. 씨아이알, 2008.
- 이종섭. 「관음보살 신행연구: 대승경론을 중심으로」. 동국대학교 박사논문, 2009.
- 이주형. 「'진신'에 관하여」. 『인문논총』 45 (2001): 227-261.
- \_\_\_\_\_. 「인도·중앙아시아의 圓形堂과 석굴암」. 『중앙아시아 연구』 11 (2006): 141-71.
- 이지관. 「경설상의 관음신앙」. 『韓國觀音信仰』, 동국대학교 불교문화연구소 엮음, 10-77. 동국대학교 출판부, 1997.
- 이한길. 「양양 불교설화 속에 보이는 원효와 의상의 역학 관계」. 『구비문학연구』 23 (2006): 391-420.
- 이효걸. 「의상 화엄종의 정토신앙 수용태」. 『불교학연구』 1 (2000): 87-125.
- 이효원. 「한국의 관음신앙 연구」. 한국학중앙연구원 박사학위논문, 2010.
- 이창섭·최철환 역, 『중편조동오위』, 대한불교진흥원, 2002.
- 장익. 「인도밀교의형성과정」. 『한국불교학』 74 (2015): 7-32.
- 장진영. 「『화엄경문답』연구」. 동국대학교 박사학위논문, 2010.
- 장충식. 「吐含山 石窟의 點定과 그 背景」. 『新羅文化祭學術發表會論文集』 21

- (2000): 87~106.
- 전해주, 『義湘 華嚴思想史 研究』, 민족사, 1993.
- \_\_\_\_\_, 『화엄의 세계』, 민족사, 2011.
- \_\_\_\_\_, 「의상화상 발원문 연구」, 『불교학보』 29, 1992.
- \_\_\_\_\_, 「『화엄경』의 선재동자 순례」, 『불교학연구』 7, 2003.
- 정목 역주, 『원효의 『無量壽經宗要』』, 도서출판 비움과 소통, 2015.
- 정병삼, 「의상 화엄사상 연구: 그 사상사적 의의와 사회적 성격」, 서울대학교 박사 학위논문, 1991.
- \_\_\_\_\_, 「통일신라 관음신앙」, 『한국사론』 8 (1982): 3-62.
- \_\_\_\_\_, 「통일신라 관음신앙 연구」 서울대학교 석사학위 논문, 1982.
- 정병조, 「관음신앙의 현대적 의의」, 『관세음보살 33응신의 종합적 탐구: 황해사 관음 33응신 봉안 기념 논집』, 대한불교천태종 황해사 엮음, 95-113, 대한불교 천태종 황해사, 2011.
- 정성준, 「報身佛 思想의 展開에 對한 一考」, 『불교학보』 42 (2005): 19-36.
- \_\_\_\_\_, 「동북아 밀교의 수행이념 고찰」, 『한국불교학』 44 (2006): 160-94.
- \_\_\_\_\_, 「밀교의 관세음보살의 수행이념」, 『천태학연구』 7 (2005): 356-377.
- \_\_\_\_\_, 「중국 화엄과 밀교 교섭의 양상에 대한 고찰: 다라니(陀羅尼)의 수용(受容)을 중심으로」, 『선문화연구』 14 (2013): 185-221.
- 정승석, 『불전해설사전』, 민족사, 1989.
- 정진홍, 『엘리아데 종교와 신화』, 주) 살림출판사, 2003.
- 정호영, 「『섭대승론』의 삼신설」, 『불교연구』 33 (2010): 99-129.
- 정환국, 「나려시대 불교 영험서사의 유형과 서사적 특징」, 『대동문화연구』 93 (2016): 135-168.
- \_\_\_\_\_, 「불교 영험서사의 전통과 『법화영험전』」, 『고전문학연구』 40 (2011): 123-159.
- 조범환, 「『삼국유사』 탑상 편에 보이는 삼소관음중생사조에 대한 몇 가지 새로운 검토」, 『신라문화제학술발표논문집』 36 (2015): 193-219.
- 조영록 외, 「9세기 후반 해양불교의 전개」, 『장보고 선단과 해양불교』, 해상왕장 보고기념사업회, 2004, 89-98.
- \_\_\_\_\_, 「나·당 동해 관음도량, 낙산과 보타산: 동아시아 해양 불교교류의 역사 현장」, 『정토학연구』 17 (2012): 197-235.

- 조선총독부, 『조선사찰사료』(상), 1911.
- 조현우. 「『洛山 二大聖 觀音 正趣 調信』의 은유적 이해」. 『한국고전연구』 11 (2005): 186-211.
- 주보돈. 「신라 낭산의 역사성」. 『신라문화』 44 (2014): 1-27.
- 주수완. 「관음상 영험기와 통일신라시대 사실적 조가양식의 확립」. 『민족문화 연구』 81 (2018): 11-40.
- 차차석, 「관음신앙의 중국적 변용과 그 문화적 특징」, 『정토학연구』 18 (2012) 2012: 133-165.
- 차차석, 서규리. 「관음보살의 천태선적 이해」. 『불교문예연구』 9 (2017): 11-42.
- 천종환, 「관음신앙연구」, 서강대학교 석사학위논문, 2006.
- 최상림. 「한국 관음신앙과 천수경의 위상: 독송 천수경의 형성을 중심으로」. 위덕대학교 박사학위논문, 2004.
- 최연식, 「8세기 신라 불교의 동향과 동아시아 불교계」, 『불교학연구』 제12호, 2005.
- \_\_\_\_\_, 「월출산의 관음신앙에 대한 고찰」. 『천태학연구』 10 (2007): 208-26.
- 최종성. 「숨은 천제(天祭)」. 『종교연구』 53 (2008): 63-84.
- 하정룡. 『『三國遺事』史料批判: 『三國遺事』의 編纂과 刊行에 대한 研究』. 민족사, 2005.
- 한국고고미술연구소편, 『미술사학지』 3집, 한국고고미술연구소, 2000.
- 한기문. 「『삼국유사』 탐상편 「민장사」·「영취사」조의 성격」. 『신라문화제학술발표 논문집』 36 (2015): 5-34.
- 허흥식, 『진정국사와 호산록』, 민족사, 1995.
- 홍윤식. 『신라불교설화 연구』. 대원정사, 1986.
- \_\_\_\_\_, 『한국불교사의 연구』. 교문사, 1988.
- 虎關師鍊, 『元亨釋書』, 정천구 역주, 씨아이알, 2010.
- 武內紹晃, 「불타관의 변천」. 『대승불교 개설』, 히라가와 아키라 외 역음, 정승석 옮김, 181-208. 김영사, 1984.
- 中野玄三, 「變化觀音の諸形式とその作例(その二)」. 『變化觀音の成立と展開』, 上野記念財團助成研究會報告書 6, 上野記念財團助成研究會 編, 18-21. 上野記念財團助成研究會, 1979.



- 中野玄三, 『日本の佛像』, (東都:漆交社), 1982.
- 平川彰, 「대승불교의 특징」. 『대승불교개설』, 히라가와 아키라 외 역음, 정승석 옮김, 20-81. 김영사, 1984.
- 法田, 「十一面觀音之研探究(上)」. 『覺風季刊』 19 (1997): 20-29.
- 井上以智爲, 「唐代に於ける五臺山の佛教」上, 『歴史と教理』 第21-5, 東京: 山川 出版社, 1938.
- 木村清孝, 「白花道場發願文考」, 『中國の佛教と文化』11, 鎌田茂雄博士還曆記念論集, 大蔵出版, 1988.
- 濱田 隆, 「密教觀音像の成立と展開」, 『密教美術大觀』 제2권, 朝日新聞社, 1984, 192-200.
- 岩本裕, 「觀音-この不思議なほとけ-」, 『佛教說話の傳承と信仰』, 佛教說話研究 第3卷, 開明書院, 1978, 15-30.
- 芳岡良音, 「觀世音菩薩の起源」. 『印度學佛教學研究』 12/1 (1964): 182-185.
- 山田耕二, 「十一面觀音菩薩の成立」. 『東海佛教』 21, (1971): 13-31.
- 靜谷正雄 외, 『大乘의 世界 : 大乘佛教의 탄생과 발달』, 정호영 역, 대원정사, 1991.
- 平川彰 외, 『대승불교 개설』, 정승석 역, 김영사, 2001(1995).
- 中野玄三, 『日本の佛像』, (東都:漆交社), 1982.
- 佐和隆研, 『密教美術論』, 便利堂, 1955.
- 牧田諦亮, 『六朝古逸觀世音應驗記の研究』, 京都: 平樂寺書店, 1970.
- 松長有慶, 『密教經典成立史論』, 張益 譯, 불광출판사, 1993.
- \_\_\_\_\_, 「大乘思想の密教化」. 『密教文化』 98, 1972.
- \_\_\_\_\_, 『密教の歴史』, 平樂寺書店, 1969.
- 何星亮. 『中國自然神與自然崇拜』. 上海三聯書店, 1992.
- 後藤大用. 『觀世音菩薩の研究』. 山喜房佛書林, 1976[1958].
- Capps, Walter H, 『현대 종교학 담론』, 김종서 외 역, 까치글방, 2006.
- Campbell, Joseph·Moyers, Bill D, 『신화의 힘(Power of Myth)』, 이윤기 역, 고려원, 1994.
- Gjertson, Donald E. "The Early Chinese Buddhist Mitacle Tale: A Preliminary Survey," *Journal of the American Oriental Society*,

- Vol.101, No.3, 1981, 287-301.
- James, William, 『종교적 경험의 다양성』, 김재영 역, 한길사, 2018.
- Mason, David A, 『산신: 한국의 산신과 산악숭배의 전통』, 신동욱 옮김. 한림출판사, 2003.
- McBride, Richard D, “A Koreanist’s Musings on the Chinese *Yishi* Genre,” *Sungkyun Journal of East Asian Studies* 6/1 (2006): 31-59.
- \_\_\_\_\_, “Is the *Samgukyusa* Reliable?” *Journal of Korean Studies* 11/1 (Fall 2006): 163-89.
- Campbell, Joseph·Moyers, Bill D, 『신화의 힘(Power of Myth)』, 이윤기 역, 고려원, 1994.
- Mircea, Eliade, 『샤머니즘: 고대적 접신술』, 이윤기 옮김. 까치, 2007.
- \_\_\_\_\_, 『성과 속』, 이은봉 역, 한길사, 2004[1998].
- \_\_\_\_\_, *Autobiography, volum II: 1937-1960: Exile's Odyssey*, tr. Mac Linscott Rickets (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 188-189.
- Lincoln, Bruce, 『신화 이론화하기(Theorizing Myth)』 김윤성, 최화선, 홍운희 옮김, (주)이학사, 2010.
- Chandra, Lokesh 「입법계품(화엄경)과 석굴암」, 『慶州史學』4, 1985.
- Otto, Rudolf, 『성스러움의 의미』, 길희성 역, 분도출판사, 1987.
- Paden, William E., 『성스러움의 해석』, 이민용 옮김, 청년사, 2005.
- \_\_\_\_\_, 『비교의 시선으로 바라본 종교의 세계』, 이진구 옮김, 청년사, 2004.
- Smith, Jonathan Z. *Imagining Religion-From Babylon to Jonestown*. University Of Chicago Press, 1982.
- Chün-fang Yü, *Kuan-Yin: The chinese Transformation of Avalokitesvara*, New York: Columbia University, Press, 2001.
- Vermeersch, Sem, “The *Samgukyusa* and National History: From Local Narrative to National Icon (and Back?),” 『코기토』 66 (2009): 179-203.
- Weber, Max, 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의의 정신』, 박성수 역, 서울: 문예출판사, 2006.
- Wong, Dorothy C. “Early Transmission of Esoteric Images from China to Japan in the Seventh and Eighth Centuries,” *Huasue (華學)* 9 (2008) : 1696-1719.

ABSTRACT

# A study on Silla Avalokitesvara faith

- focusing on the structure and function of  
*Avalokitesvara-hierophany* -

Bae, Geum-ran

Department of Religious Studies

The Graduate School

Seoul National University

Avalokitesvara is the most representative Bodhisattva worshiped to be the actual savior who implemented '*hahwajungsaeng*(下化衆生)', the idea of Mahayana Buddhism. As a great Bodhisattva achieved '*Trikāya*(三身)', Avalokitesvara was considered to have become a Buddha in the past life or reach a similar status with Buddha. Also was regarded as a savior of all beings and all worlds by manifesting many incarnations corresponding to their character and the content of wishes. I conceptualized the characteristics of the method of relief of Avalokitesvara as '*Avalokitesvara-hierophany*(觀音聖顯)' on the basis of hierophanic mechanism of being incarnations. And examined the characteristics of *Silla*(新羅) Avalokitesvara faith by focusing on the process of working of '*Avalokitesvara-hierophany*' in the Silla society, as a socio-cultural reality.

As a deity fulfilling not only worldly desires to be saved from

difficulties, but also religious metaphysical goal of spiritual enlightenment, Avalokitesvara was a most popular Bodhisattva in Silla and East Asian Buddhism. Especially in a Silla society, Avalokitesvara was recognized as a temporal and independent savior on the basis of the Hwaem thoughts(華嚴思想) and 『*Beobhwagyeong*(法華經)』 「*Bomunpum*(普門品)」. And it was believed almost in the same status with Vairocana Buddha(毗盧遮那佛) Under the influence of esoteric Buddhism. Popularized as a means of fulfilling wishes of common people, Avalokitesvara faith contributed to the naturalization of Buddhist faith on Silla society. 『*Samguk-yusa*』 presented two kinds of body, *Jinsin*(眞身, True Body), *Hwasin*(化身, Nirmāṇikakāya), as manifestations of Avalokitesvara which had seen by Silla people. And on that basis of each, a characteristic culture of Avalokitesvara faith was created.

‘*Jinsin-hierophany*(眞身聖顯) *beliefs*’ was developed through religious experiences of elite monks like Uisang(義湘), Beomil(梵日), Bocheon(寶川). As a most representative case, ‘*Naksan faith*’ had eliminated the exogenism of Avalokitesvara and made up an idea that it was a sacred deity originally resided in Silla. Also, overcoming royal district-centered idea that consider Silla as Buddha's Land, it became a symbol of the Buddhist pure lands wherever that after created on various places in this country. *Hwaembeobgyegwan*(華嚴法界觀) was based on this idea. ‘*Odaesan faith*’, another case, showed a mandala-like integration of Buddhas and Bodhisattvas' manifestations by *Jinsin-hierophany* on every mountaintop of five directions. Within the structure of *Odaesan faith*, the dwelling place of Avalokitesvara was east and showed an independent status of Avalokitesvara by no setting a superior Buddha over it.

‘*Hwasin-hierophany*(化身聖顯) *beliefs*’ showed a dynamic relief activities of Avalokitesvara in the lives of Silla people. In the mechanism of hierophany, Hwasin(化身)'s function was to prove powers of not only a

Jinsin(眞身) reside in a specific place but also efficacy of sacred images of Avalokitesvara set in temples. Above all, one of the most important feature was that aspects of Hwasin(化身) were the images of the common people of Silla. Through this, the belief that family, friends, and acquaintances who live together with could be the embodiment of Bodhisattva was grounded.

The kinds of practicing ways which Silla people carried out to invoke the power of Avalokitesvara were various; Invocation of Bodhisattva's name, Chanting mantra and sutra, Adoration, Offering incense, flowers and foods, and Making statue etc. All of these are performed in contemporary Korean Buddhism as well. Although the influence of esoteric Buddhism was reflected in worship ritual and the status of bodhisattva, the character of Silla Avalokitesvara faith had a strong tendency of expository teaching(顯教) based of Hwaeom thought.

In the middle period of Silla, one of the important function of Avalokitesvara faith was to authorize of Royalty and protect Silla country from attacks of foreign enemies. And it covered not only realistic problems such as childbirth, curing diseases, and disaster relief, but also postmortem salvation like to be born in heaven or pure land. Furthermore, as a means to reach Buddhahood, it was used as a practice mechanism penetrating *Hwaeom*(華嚴), *Seon*(禪) and most of Buddhist schools and sects in Korean Buddhism.

Ilyeon(一然) depicted a dynamic panorama about the Silla Buddhist culture by focusing on the relief works of Buddhas and Bodhisattvas in 『*Samgug-yusa*』. He identified *Silla Buddhism* as the ideal type in relationship between the state and Buddhism, the people and Buddhism and suggested the roles and directions of Buddhism to go in his period and afterward. In Ilyeon's intention, Avalokitesvara faith was emphasized as a practical relief means of all beings corresponding to *Jodong-owi*(曹洞五位) thoughts that he had

espoused.

**Keywords:** Silla Buddhism, Avalokitesvara(Avalokiteśvara), Avalokitesvara faith, Avalokitesvara-hierophany, Jinsin(眞身, True Body), Hwasin(化身 Nairmāṇikakāya), Samguk-yusa

**Student Number:** 2011-30861.